

VANNI
ROVIGHI
ELEMENTI
DI
FILOSOFIA

EDITRICE LA SCUOLA

ELEMENTI DI FILOSOFIA

- I : Introduzione, Logica, Teoria della Conoscenza
- II : Metafisica
- III : La Natura e l'Uomo (Cosmologia, Psicologia ed Etica)

SOFIA VANNI ROVIGHI

ELEMENTI DI FILOSOFIA

EDIZIONE COMPLETAMENTE RINNOVATA

VOLUME PRIMO

INTRODUZIONE. LOGICA,
TEORIA DELLA CONOSCENZA

EDITRICE "LA SCUOLA" - BRESCIA

*Alla venerata memoria
di Mani Amato Mammì*

INTRODUZIONE

VII EDIZIONE 1980

© Copyright by LA SCUOLA EDITRICE - 1982

OFFICINE GRAFICHE « LA SCUOLA » - BRESCIA

[1280] 03

1. Che cosa è la Filosofia

LA FILOSOFIA COME PROBLEMA DEL TUTTO

La filosofia è intesa generalmente come lo studio del tutto, di tutta la realtà, di tutto l'essere, mentre le scienze particolari studiano una determinata zona della realtà.

Consideriamo filosofi i Presocratici appunto perchè ricercavano non già il principio di questo o di quest'altro fatto, poniamo della generazione di una determinata specie vivente, ma il principio, l'ἀρχή, di tutta la realtà, il principio da cui si generano tutte le cose naturali. E se limitavano le loro ricerche alla natura, e non si preoccupavano ancora del mondo umano, del mondo dello spirito, ciò avveniva perchè non avevano ancora prestato attenzione ad esso, perchè non avevano ancora un concetto di spirito, non già perchè volessero limitare le loro ricerche ad una sola zona della realtà.

Aristotele concepisce la filosofia prima come la scienza dei primi principi e delle prime cause,¹ ossia delle cause di tutto l'essere, come la scienza più universale. E così la intesero pure gli scolastici medievali.

LA FILOSOFIA COME PROBLEMA DELLA VITA

Si trova però nella storia della filosofia un altro concetto della filosofia stessa: è quello della filosofia come impostazione e solu-

(1) *Metaph.* A, 982-3.

zione del problema della vita, per usare una espressione di A. Mannovò.¹

Nel *Fedone*, Platone definisce la filosofia come una preparazione alla morte, ma alla morte intesa come l'ingresso nella vera vita, alla morte come a quella che rivelerà il vero significato della vita umana. « Quelli che amano il sapere ... conoscono bene che la filosofia, prendendo a educare la loro anima ... cerca a poco a poco di guidarla e addirittura si adopera di liberarla dal corpo ... e la esorta a raccogliersi e a restringersi tutta sola in se stessa ... ».²

Così è anche nelle filosofie post-aristoteliche: stoicismo, epicureismo, neoplatonismo. Il problema centrale di esse è quello della vita: che significato, che valore ha la vita umana?

Questa concezione acquista un rilievo particolare in S. Agostino, come ha ben mostrato A. Mannovò.³

Nell'epoca moderna, lo stesso Kant ha fatto culminare la filosofia nell'etica e ci ha presentato tutta la sua teoria della conoscenza come un procedimento per aprire la strada alla fede morale. « Dovetti — dice con una frase rimasta famosa — togliere il sapere per far posto alla fede ».⁴ E la fede di cui egli parla è la fede morale, la fede nei postulati della ragion pratica.

Nell'epoca contemporanea la filosofia dell'azione del Blondel, le filosofie esistenziali, concepiscono il problema filosofico come il problema della vita umana.

Si è osservato che le filosofie che pongono a loro centro il problema della vita, sono quelle a carattere religioso, e taluni hanno assegnato alla filosofia il problema dell'essere, alla religione il problema della vita o, come dice M. Scheler,⁵ che sostiene appunto questa distinzione, il problema della "salvezza della persona".

UNITÀ DEI DUE PROBLEMI

Ora, sono veramente due problemi diversi, quello dell'essere nella sua totalità, e quello della vita umana?

Lo stesso Scheler osserva⁶ che, se essenzialmente diversi è l'origine soggettiva, psicologica, della filosofia e della religione, i loro oggetti sono strettamente connessi, poiché quel reale, quell'essere, che sta a fondamento di ogni altro decide in ultima istanza della salvezza di ogni altra realtà, ivi compreso l'uomo.

Infatti nel tutto sono dentro anche io, e risolvere il problema del tutto significa risolvere anche il problema dell'uomo, del valore della vita umana.

Per questo la filosofia, pur nella sua apparente astrazione, incide così profondamente sulla vita. Non è indifferente per la vita morale di un uomo la filosofia che egli professa, mentre è totalmente indifferente il suo grado di conoscenza in fatto di matematica o di chimica. C'è del vero, sebbene sia espresso con esagerazione, nella frase di Fichte: « La filosofia che uno ha, dipende da che uomo uno è ».⁷

Il problema della vita è implicito nel problema del tutto, ma anche questo è implicito in quello. Infatti, come fa bene osservare A. Mannovò, per sapere quale significato ha la vita umana bisogna vedere d'onde essa venga ed a che cosa termini. Sono io il prodotto di forze cieche o di una Provvidenza ordinatrice? Il termine della mia vita è il nulla o è il conseguimento di un'altra vita, più intensa e più alta?

Ora, per rispondere a questa domanda dobbiamo svolgere tutta la filosofia: dobbiamo risolvere il problema di Dio, dell'universo, dell'anima umana. Dobbiamo dunque studiare tutta la realtà.

Anzi, va aggiunto che affrontare il problema della vita porta ad affrontare anche il problema della conoscenza, in vista di garantire gli atti conoscitivi con i quali si viene via via risolvendo il problema dell'universo e della vita.

Un determinato popolo o un determinato individuo può comin-

(1) *Loc. cit.*

(2) « Was für eine Philosophie man wählen hängt davon ab, was man für ein Mensch ist », *Früh-Einführung in die W. L.* 1797, ed. Medicus (Fichte's Werke), vol. III, pag. 18.

La frase di Fichte, veramente, allude ad un altro fatto, e cioè che l'atteggiamento morale del filosofo ha un notevole influsso sulle conclusioni filosofiche alle quali egli giunge nel suo sistema: cercheremo di spiegare questo fatto nell'etere. Ma è anche vero — e per questo ho ricordato qui la frase di Fichte — che talora si ha paura di arrivare a certe conclusioni filosofiche per le conseguenze che esse potrebbero logicamente nella valutazione del nostro atteggiamento morale.

(3) *La filosofia verso la religione*, Milano, Vita e Pensiero, 3ª ed., 1966.

(4) *Fedone*, cap. 11, trad. Valgimigli.

(5) *Filosofia esistenziale, in Indirizzi e conquiste della filosofia neoscholastica*, Milano, Vita e Pensiero, 1934.

(6) *Critica della ragion pura*, Prefazione alla 2ª ed. B, XXX.

(7) *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, Der Neue Geist Verlag, 1933, pag. 335. (La prima ed. è del 1921 e riflette il pensiero di Scheler nel suo periodo teistico).

ciare dal porre l'accento su un problema, un altro popolo o un altro individuo può cominciare dal porre l'accento sull'altro. Non mi sembra si possa escludere, p. es., che dagli antichi Greci sia stato accostato per primo il problema del tutto, dell'universo. Quel che preme affermare è che l'un problema implica l'altro.

PROBLEMA DELLA VITA E PRAGMATISMO

Si badi bene a non confondere questa concezione della filosofia come problema della vita con la concezione pragmatica. Il pragmatismo, infatti, è quella dottrina che fa coincidere il vero con ciò che ha valore per la vita. Secondo questa dottrina si deve affermare ciò che fa bene, ciò che è utile, ciò senza cui non si potrebbe vivere.

Ora la differenza fra la nostra posizione e il pragmatismo salta agli occhi. Secondo noi la vita *pone* il problema filosofico, non lo *risolve*; per risolverlo noi dovremmo vedere, conoscere, guardare le cose come sono. Se una conoscenza rigorosamente oggettiva ci portasse a concludere che la nostra vita non ha alcun valore, dovremmo accettare tale conclusione. Per il pragmatismo, invece, la vita non solo *pone*, ma *risolve* anche il problema filosofico; noi dovremmo non affermare ciò che vediamo, ma cercar di credere ciò che è favorevole alla nostra vita.

FILOSOFIA E METAFISICA

Quando si chiede alla filosofia di risolvere il problema del tutto (e quindi della vita — poiché abbiamo visto che i due problemi si implicano a vicenda), si concepisce la filosofia come *metafisica*.

Il termine metafisica sorse storicamente per designare certi libri di Aristotele che, nell'ordine dato alle opere aristoteliche da Andronico di Rodi (I sec. a. C.), venivano dopo i libri fisici (*parà ta physiká*). Questo titolo di origine, per dir così, topografica, servì bene anche a designare il contenuto di quei libri, che trattano infatti degli aspetti dell'essere che trascendono l'esperienza sensibile.⁽⁹⁾

Oggi, comunque, si intende per metafisica una teoria dell'Assoluto,⁽¹⁰⁾ cioè una teoria che, se anche non parte dall'Assoluto,

(9) Ossia non sono afferibili sensibilmente; sono, in questo senso, al di là dell'esperienza sensibile.

(10) Cfr. G. BERGSON, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, 1928.

tuttavia tende ad esso, perché appunto tende ad affermare una realtà che ha in sé la ragion sufficiente del suo essere, che non ha bisogno di altro per esistere. Infatti, finché non si sia trovata una tale realtà, non si può dire di aver spiegato il reale nella sua totalità, dato che tutto ciò che è relativo (non assoluto), ha bisogno di altro per esistere e quindi non può essere *tutta* la realtà.

VARI TIPI DI METAFISICHE

Ma che cosa è l'Assoluto?

A seconda delle risposte che si danno a questa domanda, si hanno vari tipi di metafisiche.

Non è facile classificare questi tipi, poiché ogni classificazione è un po' un torto fatto alla concreta realtà storica, tuttavia tenteremo una classificazione molto sommaria.

Distingueremo, innanzi tutto, metafisica dell'immanenza e metafisica della trascendenza.⁽¹¹⁾

Le metafisiche dell'immanenza affermano che l'Assoluto è il mondo dell'esperienza.⁽¹²⁾ Ciò equivale a dire: il mondo dell'esperienza spiega se stesso, ha in sé la sua ragion sufficiente. Non c'è bisogno di andare a cercare al di là dell'esperienza un principio che spieghi questo mondo in cui viviamo: il principio della realtà (quell'*ἀρχή* di cui già si preoccupavano i Presocratici) è dentro (*en soi*) il mondo sperimentabile. La filosofia di Democrito, il panteismo di Spinoza, l'idealismo di Hegel (almeno secondo l'interpretazione che ci sembra più esatta), il materialismo, sono metafisiche dell'immanenza.

Le metafisiche della trascendenza, invece, affermano che l'Assoluto si distingue dal mondo dell'esperienza, è in un certo senso (evidentemente non nel senso spaziale) *al di là* dell'esperienza. Affermano la trascendenza Platone, Aristotele, S. Tommaso, Cartesio,

(11) Si badi che i termini immanenza e trascendenza possono essere presi in un significato metafisico o in un significato gnoseologico. Noi qui li prendiamo nel loro significato metafisico. Nel senso gnoseologico invece l'immanenza è l'affermazione che l'oggetto conosciuto si risolve nel soggetto conoscente, la trascendenza è l'affermazione che l'oggetto conosciuto ha una realtà irriducibile a quella del soggetto.

(12) Cfr. HOUTAUME, *Op. cit.*

Leibniz, Berkeley, ecc. L'affermazione di immanenza si chiama anche *monismo*, l'affermazione di trascendenza *pluralismo*.

Le metafisiche dell'immanenza possono essere *idealistiche* o *materialistiche*. Le prime affermano che l'Assoluto è spirito (per es. Hegel e i neohegelliani italiani); le seconde affermano che l'Assoluto è materia (per es., Marx, Haeckel e gli altri) materialisti del sec. XIX).

Il panteismo è una forma di immanentismo e può avvicinarsi più all'idealismo o più al materialismo, secondo che tenda ad assorbire il mondo in Dio o Dio nel mondo. Nel primo caso si ha un panteismo *teistico*, che considera il mondo come una semplice apparenza di Dio (come in Plotino e in Spinoza); nel secondo caso si ha un panteismo *naturalistico*, che divinizza la natura, come nel Bruno.

La metafisica della trascendenza può assumere due forme: *idealismo* e *realismo*. L'idealismo della trascendenza è ben diverso dall'idealismo immanentistico. Infatti, mentre questa afferma: l'Assoluto è identico col mondo dell'esperienza e quest'unica realtà è spirito; l'idealismo della trascendenza afferma: l'Assoluto si distingue dal mondo dell'esperienza, ma la realtà del mondo dell'esperienza è solo il pensiero, lo spirito. In altre parole: per l'idealismo immanentistico esiste un *unico* spirito; per l'idealismo della trascendenza esistono *più* realtà spirituali: Dio e gli spiriti creati (umani). I corpi, la materia, si riducono a rappresentazioni. Fondatore di un idealismo della trascendenza è Berkeley. Si avvicinano a questo modo di pensare anche Malebranche, Leibniz.

Il *realismo* spiritualistico, invece, afferma non solo che l'Assoluto è distinto dal mondo dell'esperienza, ma anche che, nel mondo dell'esperienza, la realtà corporea esiste in sé ed è distinta dal nostro pensiero.

Nel modo poi di affermare l'esistenza della realtà extra mentale, si distinguono varie correnti: alcuni ritengono che l'esistenza di una tale realtà sia immediatamente evidente, altri affermano che essa sia dimostrata. Ma queste differenze riguardano la teoria della conoscenza, non la metafisica.

TENTATIVI DI RINUNCIARE ALLA METAFISICA E LORO IMPOSSIBILITÀ

Non tutte le filosofie intendano però di essere metafisiche, intendono cioè di darsi una teoria dell'Assoluto. Kant, nella parte teorica della sua filosofia, i positivisti, i neopositivisti e tutti quelli che in genere si dicono *agnostic*, ritengono che la mente umana non sia capace di costruire una metafisica, non possa uscire dal mondo dell'esperienza.

Non si confonda l'agnosticismo con l'immanentismo. L'immanentismo, infatti, pretende di darsi una teoria dell'Assoluto e ci dice: L'Assoluto è il mondo dell'esperienza, mentre l'agnosticismo si limita a dire: C'è una realtà sperimentabile che noi possiamo descrivere; più in là non possiamo andare. Non possiamo dire se questa sia *tutta* la realtà, sia l'Assoluto, o se invece ci sia qualche cosa oltre questi dati sperimentabili; non sappiamo; *ignoramus et ignorabimus*.

Si chiederà: ma nella posizione agnostica si può ancora parlare di filosofia?

Risponderò: No — se si vuol essere coerenti. E di fatto il positivismo ha affermato che, nel mondo moderno, la scienza ha sostituito la filosofia. Se si ammette ancora una filosofia accanto alle scienze particolari, la si riduce a critica della conoscenza (neokantismo) o a sintesi dei risultati delle ricerche scientifiche (positivismo) o ad analisi del linguaggio (neopositivismo).

In realtà succede poi che nella filosofia così mutilata si insinua sempre come presupposto tutta una certa concezione metafisica.¹¹ Con questo inconveniente: che è una metafisica inconsapevole, quindi fatta senza controllo, in modo non critico.

L'uomo, infatti, non può fare a meno della metafisica. E ciò perché, come si disse, la metafisica è necessariamente legata alla soluzione del problema della vita. Ora il problema della vita ognuno deve risolverlo: lo risolve già per il fatto di vivere in un determinato modo piuttosto che in un altro, di dare un orientamento alla propria vita.

¹¹ J. WILSON, che si dice discepolo di L. Wittgenstein, ma di uno dei promotori del neopositivismo, sostiene che il principio supremo del neopositivismo — e cioè l'affermazione che le proposizioni non verificabili empiricamente sono prive di significato — non è altro che la generalizzazione di una serie di teorie metafisiche. Cf. *Metaphysics and Verification*, in "Mind", XLVII (1938) pagg. 452-495.

Anche chi vive dimentico di ogni interesse speculativo, abbandonato alla vita sensibile, ha implicitamente una metafisica, perchè erige la materia, la vita sensibile ad Assoluta. « *Quorum deus ventus est*, dice S. Paolo di tali che probabilmente si sarebbero meravigliati di vedersi per tal modo investiti positivamente dalla categoria teologica ».⁽¹⁾

Generalmente l'agnosticismo è una forma di fiducia che nasce dalla constatazione delle contraddizioni fra i diversi sistemi metafisici, delle difficoltà della metafisica. E, come tutte le delusioni, è la conseguenza di una fiducia eccessiva posta in un oggetto in questo caso nella metafisica. Non bisogna infatti pretendere troppo dalla metafisica, non bisogna pretendere una conoscenza adeguata, che ci riveli *tutto* della realtà, che ci faccia conoscere il reale come può conoscerlo solo Dio. Questo pretore, per ex., dalla filosofia l'idealismo tedesco, e si capisce bene come le esagerazioni metafisiche di tale corrente facessero poi nascere la reazione positivista.

La filosofia è una conoscenza pienamente valida, dimostrata, ma che ha dei limiti: un limite in alto — per dir così — al di sopra del quale c'è la Religione rivelata e un limite in basso, al di sotto del quale c'è la scienza.

2. Filosofia e Religione

IDENTITÀ DEL PROBLEMA, DIVERSITÀ NEL MODO DI RISOLVERLO

Per evitare confusioni, diciamo subito che, quando parliamo di religione, intendiamo, qui, la parte intellettuale, dottrinale, dogmatica della religione: ciò che la religione insegna. Prescindiamo dagli atteggiamenti morali e sentimentali che conseguono una dottrina religiosa e che fanno anch'essi parte della religione. Si noti anche che intendiamo parlare di religione in un senso generico, applicabile sia alla religione naturale, come a quella soprannaturale. Quindi prescindiamo dai caratteri particolari alla religione soprannaturale. Partiamo dalla pura e semplice constatazione che c'è nella storia

umana un *fatto religioso*, un insieme di convinzioni che si chiamano *religione*, come ci sono serie di convinzioni e di atteggiamenti che si chiamano rispettivamente *scienza*, *filosofia*, *arte*, ecc. E ci domandiamo: quali sono i caratteri che distinguono la religione, come fatto che si riscontra in qualsiasi epoca e civiltà umana, dalla filosofia?

Secondo M. Scheler, come si disse sopra, filosofia e religione si distinguerebbero perchè avrebbero due diversi problemi: la filosofia il problema dell'essere, la religione il problema della salvezza. Ma il problema della salvezza della persona, quando significhi non il problema soprannaturale della redenzione da una caduta originale, ma il problema del come si possa attuare nella sua pienezza il valore della persona umana,⁽²⁾ coincide con quello che sopra abbiamo chiamato il problema della vita — o almeno con una parte di esso. Ed abbiamo detto che il problema della vita, essendo implicito in quello del tutto, dell'essere nella sua totalità, è oggetto della filosofia.

D'altra parte possiamo noi dire che la religione abbia un *altro* oggetto? Non pare. Anche la religione si propone di far conoscere all'uomo il *finis*, e quindi il significato della sua vita, e di indicargli i mezzi per conseguirlo.

La conclusione sarà dunque che filosofia e religione hanno un medesimo oggetto, un identico problema: quello della vita. Esse si distinguono per il modo di risolverlo: la filosofia cerca di risolverlo con la ragione, la religione, così come esiste storicamente, con la fede.

Ma la fede è l'accettazione di qualche cosa che io non vedo e che mi è attestato da un altro, è l'accettazione di una rivelazione. Ne segue dunque che una ipotetica religione naturale, una religione che si fondasse solo su quello che possono dire le capacità conoscitive umane, con le loro pure forze naturali, non si distinguerebbe dalla filosofia.

Ho detto una *ipotetica* religione naturale, perchè tutte le religioni storiche si fondano su una reale o pretesa rivelazione e l'atteggiamento religioso non si distingue da quello filosofico se non in quanto è un accertare ciò che non si vede, un affidarsi a Qualcuno (sia poi questo Qualcuno realmente presente, come nella religione vera, o solo immaginato, come nelle false).

(1) G. BERTOLINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, pag. 4.

(2) E così lo intende St. Scheler.

Ma filosofia e religione sono forse due processi paralleli, sì che sia in nostro potere scegliere l'una o l'altro, sì che l'uno non abbia nulla a che vedere con l'altro?

Evidentemente no. Io non ho nessun motivo di abbandonare la mia ragione finché essa ~~non~~ serve, di affidarmi a Qualcuno quando vedo io la strada. Accetterò la Rivelazione solo per quelle verità che sono superiori alla forza della mia intelligenza alle quali la mia ragione non arriva.

Ma se si sono delle verità superiori alla mia forza, hanno esse ancora un interesse per la mia vita? ¹² Verità sopra-razionali non sono per definizione anche verità sopra-umane, quindi verità che non mi interessano?

La risposta non può essere che la seguente, anche se spetti alla teologia, e non alla filosofia, il giustificarla. Ci sono verità sopra-umane, soprannaturali, che mi interessano, appunto perché io sono elevato ad uno stato soprannaturale ¹³.

E qui si presenta un'altra difficoltà. Io debbo accettare delle verità superiori alla mia ragione perché sono elevato ad uno stato soprannaturale, ma d'altra parte so che sono elevato ad uno stato soprannaturale solo dalla Rivelazione.

La difficoltà si risolve se si tien presente che la Rivelazione cristiana, così come è intesa dal cattolicesimo, non è un fatto privato, personale, che si svolge nell'intimità individuale, e quindi controllabile solo interiormente dall'individuo, ma un fatto storico, che si impone alla mia esperienza. «Quelli che prestano fede ad una tal verità, alla quale la ragione umana non può offrire una prova — continua S. Tommaso — non credono così alla leggera, quasi seguendo

(12) Questa obiezione è formulata così da S. Tommaso: «Videtur autem quod inordinata fortitudo non debet homini: ad erudendum propriam illa quae ratio investigare non possit: cum divina sapientia antea sit secundum modum suae naturae providens. Et ideo demonstrandum est quia necessarium est homini divinitus credenda percipere et iam illa quae rationem excedunt». I. Contra Gent. cap. 5.

(13) «Nullus enim desiderio et studio in aliquo conditi non sit et praerogativum. Quia et per alios homines quoniam sapientia in se habent, vel per divina verba, et homines per divinam providentiam ordinantur. Quia ut beatus Thomas dicit: «Ita est aliquid aliud quam ratio nostra in praesenti potest pertingere, ut sit intellectus aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod rationis naturae praesentis vires excedat». Ibid.

favole ben inventate, come si dice nella II Epistola di S. Pietro 1-16), poiché questi segreti della divina Sapienza (Job, 5) si è degnata rivelarli agli uomini la stessa Divina Sapienza, che conosce pienamente ogni cosa. La quale attento la sua presenza e la verità della dottrina e dell'ispirazione con argomenti adatti, mentre per confermare le verità inaccessibili alla conoscenza naturale, mostrò virtuosamente opere che superano i poteri di tutta la natura, e cioè miracolosa guarigione di malattie, resurrezione di morti, mirabile mutazione di corpi celesti e, ciò che è ancor più mirabile, l'ispirazione degli animi umani, sì che uomini rozzi e ignoranti, pieni del dono dello Spirito Santo conseguirono in un istante una somma sapienza e fecondità».

Ma come avviene concretamente il passaggio dalla filosofia alla religione?

Seguiamo su questo punto S. Agostino, nella interpretazione data dal Masnovo. Dopo aver cercato intanto una soluzione del problema della vita nel manicheismo ed avere indagato un po' nello scetticismo, S. Agostino trova nella concezione neoplatonica una soluzione soddisfacente dei problemi filosofici. L'neoplatonismo scopre ad Agostino il mondo dello spirito e risolve il problema del male: «... oltre il mondo dei corpi c'è il mondo dello spirito; Dio, sommo bene e sommo spirito è unico principio di tutta la realtà, dove il male non è che privazione di bene, la quale nell'uomo consiste nel disordine stesso della volontà.

«Il fine umano e la responsabilità del peccato umano si profilano adesso con discreta chiarezza davanti agli occhi di S. Agostino. Il problema della vita offre una soluzione, Completa? Saper dove si va è certamente importante. Ed ora S. Agostino la meta del viaggio la conosce, almeno fino ad un certo punto. Ma altro è sapere dove si va, altro è sapere per quale via andarci e averne le forze. Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam parvi et iter ad eam non invenire et frustra conari per intra... et aliud tenere viam illuc ducentem cura coelestis imperatoris munitionem... (Conf. vii, xxi, 27).¹⁴

È la distinzione fra sapere il quo erundum nit e il qua erundum nit) di cui parla S. Agostino nel libro settimo delle Confessiones (cap.

(14) I, Contra Gent. cap. 6.

(15) A. MASNOV. Filosofia cristiana, in S. Agostino e S. Tommaso. Milano, Vita e Pensiero, 1942, pag. 100.

xx, 26, sulla quale così efficacemente insisteva nelle sue lezioni Mons. Massovù. La filosofia potrà indicare all'uomo, e anche questo in modo abbastanza indeterminato, quale sia il fine della sua vita, ma non può mostrare all'uomo la via per raggiungere tale fine, né, tanto meno, aiutarlo a percorrerla, poiché, nello stato attuale in cui l'uomo si trova, nella condizione storica dell'umanità, la via è Cristo.¹⁰

NECESSITÀ MORALE DELLA RIVELAZIONE ANCHE PER CERTE VERITÀ FILOSOFICHE

Ma la Rivelazione, nonché necessaria per conoscere le verità soprannaturali che sono pur indispensabili per una soluzione completa del problema della vita, è anche un aiuto prezioso per farci conoscere quelle verità alla quali teoricamente potremmo giungere con la sola ragione e che quindi per sé appartengono alla filosofia.

L'itinerario agostiniano, che è poi l'itinerario di ogni uomo che cerchi sinceramente di risolvere il problema della vita, non si svolge così: prima una soluzione del problema con le sole forze della ragione e poi una curiosità di vedere se si può conoscere dell'altro, se sia il caso di affidarsi a una Rivelazione. No: la spinta ad accettare la Rivelazione si fa sentire nella stessa difficoltà di risolvere adeguatamente il problema filosofico. La ricerca filosofica è lunga e ad essa non bastano le energie di un solo uomo anche a filosofare come a scienza è opera di secoli e l'uomo dovrà aspettare dei secoli per sapere qual è il fine della sua vita.¹¹

È importante o risolvere il problema della vita è il destino della filosofia: e, durante il tentativo della soluzione, sentire ugualmente a un dato momento, dopo una marcia eroica di conquista in conquista, l'impotenza tragica di raggiungere l'ultima indispensabile conquista e il bisogno di stendere la mano, se mai alcuno la stringa e ne conduca al porto per sentieri che non sono più quelli della spe-

culazione razionale. La spinta alla stretta di mano avviene nel nome di titoli filosofici, anzi nel nome di tutta la filosofia, ma la stretta effettiva e legittima avviene nel nome di titoli extrafilosofici, essendo essa in funzione dell'impotenza della filosofia.¹²

Così Platone fa dire a Simmia che si accinge ad esporre i suoi dubbi a Socrate, nel *Fedone*: «Perché insomma, trattandosi di tali argomenti (l'immortalità dell'anima) non c'è che una cosa sola da fare di queste tre: o apprendere da altri dove sia la soluzione; o trovarla da sé; oppure, se questo non è possibile, accogliere quello dei ragionamenti umani che sia se non altro il migliore, e, lasciandosi trarre su questo come sopra una zattera, attraversare così, a proprio rischio il mare della vita: salvo che uno non sia in grado di fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione».¹³

3. Filosofia e Scienza¹⁴

L'altro limite della filosofia è costituito dalla scienza. Ci sono verità che non sono di competenza della filosofia, ma della scienza, e quando un filosofo cerca di dedurre da una metafisica verità che sono di competenza della scienza — come fecero i romantici ed Hegel con le loro filosofie della natura — prende dei grossi abbagli dei quali poi si dà la colpa non alle intemperanze metafisiche di suoi padri filosofi, ma alla metafisica *simpliciter* — come fecero i positivisti.

Come si distinguono filosofia e scienza?

Il termine *scienza* può prendersi in un senso largo, e allora significa conoscenza dimostrata, in contrapposito alle intuizioni artistiche o religiose o alla semplice opinione. In questo senso anche la filosofia è scienza, e scienza rigorosa.

In senso stretto, invece, per scienza s'intende l'insieme delle scienze particolari. Prendiamo ora il termine scienza in questo secondo e più stretto

[10] Dico condizione storica, attuale, contrappostandola ad una ipotetica e possibile condizione di pura natura.

[11] «Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt necessarium fuit hominem cum ut revelatione divina sua veritas de Deo per rationem investigare, a patet et per longum tempus, et cum administratione multorum hominum provenerit, et cum omnia veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est.» S. THOMAS, *Summa theol.* I q. 1 art. 1. Cf. I. Contra Grot. cap. 3. Si noti lo sviluppo di questo concetto in A. MASSOVÙ *La filosofia verso la religione* Milano, Vita e Pensiero, 1960, pag. 96.

[12] MASSOVÙ *Filosofia cristiana* in S. A. MARX e S. THOMAS, *Malum* V. 2, 1960, pag. 102. Ma c'è anche la filosofia a noi e religione pag. 103. Cf. *Fedone* 102a b.

[13] «... non enim ex illis ad scientiam venimus specialiter...» (Platonus) *Phaedrus* 260a. Par. *Platonus de Meno* 80a. «... non enim ex illis ad scientiam venimus specialiter...» (Platonus) *Phaedrus* 260a. Par. *Platonus de Meno* 80a. «... non enim ex illis ad scientiam venimus specialiter...» (Platonus) *Phaedrus* 260a. Par. *Platonus de Meno* 80a.

Olgiate. Nella teoria che distingue scienza e filosofia in base al tre gradi di astrazione è implicito il riconoscimento di questa verità che la ragione umana è una, sia che essa elabori la scienza o la filosofia, che essa comincia sempre dall'esperienza e procede necessariamente con l'astrazione, che scienza e filosofia scoprono, sia pur imperfettamente e limitatamente, l'intelligibilità del reale.

Nella teoria che vede la differenza della scienza dalla filosofia nell'orientamento di quella alla tecnica c'è di vero, come abbiamo già detto sopra, che la tecnica è stata un po' il banco di prova della nuova scienza: è stata quella che ha dimostrato la necessità di nuovi «precepti d'architettura», come dice Galileo, per costruire un sapere che ci permetta di dominare la realtà.

Altre distinzioni tra filosofia e scienza sono: quella (in base all'oggetto) che attribuisce alla filosofia la ricerca delle cause ultime, *supreme* dei fenomeni,²² alla scienza la ricerca delle cause prossime, e quella (in base al metodo) che vede nel *metodo deduttivo* la caratteristica della filosofia, nel *metodo induttivo* la caratteristica della scienza.

Sono distinzioni buone, ma che debbono essere interpretate bene. Ora la *prima* distinzione sarebbe interpretata male se la si intendesse così: prima si cercano le cause prossime, poi si sale sempre più su, finché si trovano le cause ultime. Il processo scientifico e quello filosofico sarebbero identici come è identica una scala in alto e in basso, diversa solo per grado, e allora non si potrebbe dar torto a chi vorrebbe trovare Dio di fronte al telescopio o l'anima sotto il bisturi.

E poi, se così fosse, la scienza, ricerca delle cause prossime dovrebbe esser compiuta prima che si cominciasse la filosofia, e una scienza falsa o imperfetta darebbe luogo ad una filosofia parimenti falsa o imperfetta. Ora la scienza della natura non è mai compiuta, progredisce sempre, dunque non dovrebbe mai cominciare la filosofia. In secondo luogo sarebbe impossibile oggi accettare una filosofia, come quella aristotelico-tomistica, elaborata in un'epoca che aveva una scienza ben diverso dalla nostra.²³

²² Prendo il termine *supremo* nel senso complessivo e originario di «che si manifesta», nasce da realtà della quale si ha esperienza.

²³ È questa una obiezione che si è mossa contro di Aristotele e non si risponde a questa obiezione se non elaborando una teoria della conoscenza e della scienza a lui del tutto estranea.

La seconda distinzione sarebbe pure interpretata male se la si intendesse in senso esclusivo, la filosofia usa *solo* la deduzione, la scienza *solo* l'induzione. Infatti, anche a prescindere dal fatto che vi sono scienze deduttive, come la matematica, osserviamo che anche la filosofia deve far uso di una certa induzione, poiché deve pure derivare da qualche parte quei principi universali dai quali poi deduce, e siccome non ci sono idee innate, come cercheremo di far vedere a suo tempo, deve derivarli dall'esperienza dei fatti particolari. D'altra parte, anche le scienze della natura fanno uso della deduzione perché, scoperta una legge, *prevedono* poi in base a questa fenomeni particolari. E questo prevedere scientifico non è altro che un dedurre.

FORMULAZIONE PIÙ ESATTA DELLA DISTINZIONE

Per evitare interpretazioni errate, preferiamo formulare la distinzione così: *la filosofia studia gli aspetti più universali della realtà, la scienza gli aspetti particolari.*

È stato obiettato che «Aspetti particolari e aspetti più universali sono qui assunti come determinazioni quantitative: non possono perciò costituire il criterio di una distinzione specifica».²⁴

Cercheremo, dunque, di chiarire meglio questa distinzione avvertendo che per *aspetti più universali* intendiamo l'essere e gli aspetti connessi con l'essere. Tali aspetti si ritrovano in ogni realtà, mentre aspetti più specifici²⁵ caratterizzano certe realtà: ogni realtà ha²⁶ l'essere (e sarà compito della filosofia studiare i quali modi di un'entità possa aver essere, *possa di no essere*) e aver ogni realtà è, per sé, vivente, o luminosa ecc. Lo studio della realtà in quanto ente è, quindi, studio di tutta la realtà.

E si capisce che, avendo per oggetto il reale nella sua totalità,

²⁴ F. Auzan: *Epistemologia*, Brescia, Morcelliana, 1948 pag. 407. Le variazioni di F. Auzan sul latino molto usate a «l'essere» spesso «il mio pensiero». Cfr. di lui anche *Epistemologia, filosofia della natura, metafisica*, in «Riv. di filos. neoscholastica» 1949, pagg. 77-90.

²⁵ Prendo il termine *specifico* in un senso molto ampio, come contrapposto a un che riguarda l'essere in tutta la sua ampiezza, e quindi, quando il termine *specifico* anche a ciò che più propriamente dovrebbe dirsi *generico*.

²⁶ Ogni realtà ha l'essere o l'Essere, ha l'essere se è una creatura, e l'Essere se è Dio, come si vede nella *Metafisica* (che qui consideriamo solo il caso più noto a noi di realtà che hanno l'essere).

la filosofia ricerca le cause supreme, perché le cause supreme sono le cause più universali, quelle che influiscono su tutta la realtà, mentre le cause prossime sono cause particolari. Ciò si vede già confrontando fra loro diverse cause più o meno prossime: le cause più prossime sono quelle che determinano quel fatto lì e non altri, mentre le cause più remote determinano quel fatto lì e tanti altri. Se in un ghiacciaio cade un seracco, le cause prossime della caduta, che sono, poniamo, il trovarsi di quel masso di ghiaccio in quella determinata posizione, il fatto di essere stato sottoposto al calore del sole per un certo numero di ore ecc., sono cause di quella caduta lì e basta: mentre le cause più remote, che sono la quantità di neve caduta in quel anno e le condizioni meteorologiche in genere, determineranno, oltre alla caduta di quel seracco, altri fatti, non solo nel ghiacciaio, ma anche in tutta la vallata, e cause ancora più remote, come sono la forza di gravità e il calore solare, determinano un numero immenso di altri fatti non solo in quella vallata ed in quella stagione, ma in tutta la terra e per tutta la durata del mondo.

Si capisce anche come, via via che si risale a cause più generali e remote, la conoscenza del processo che ha portato ad un dato fatto faccia vedere sempre meno *come* il fatto si è svolto e sempre più il *perché*. Se dico il seracco è caduto per l'azione della forza di gravità e del calore solare, vedo poco del *come* si è svolto il fatto (per veder questo *come* dovrei conoscere gli anelli intermedi fra la forza di gravità e quella caduta, anelli intermedi che sono appunto le cause più prossime), ma in compenso vedo molto meglio il *perché*. Tuttavia fin qui sono rimasto sempre in un tipo di conoscenza scientifica. Quando invece considero non solamente la gravità e il calore solare, che sono sempre cause particolari (di competenza della scienza), ma la ragione gli altri fatti e gli avvenimenti, la conoscenza del *come* è distrutta e resta, quella del *perché* massimo.

L'ideale sarebbe di avere una conoscenza che abbracciasse e la causa prima e tutti gli anelli intermedi, ma per l'intelletto umano una tal conoscenza non è possibile, e per questo scienza e filosofia sono due tipi diversi di conoscenza, non costituiscono un unico processo.

Da quel che abbiamo detto finora segue che a fondamento della ricerca scientifica, ed implicita in essa, sta sempre qualche confusa nozione suscettibile di analisi filosofica. Si badi non ho detto che nella scienza sia implicita la filosofia, ma che vi sono implicite, alla

stato confuso, quelle nozioni che è compito della ricerca filosofica analizzare e giustificare.

Di fatto sono implicite in ogni ricerca scientifica le nozioni di essere, di divenire, di sostanza, di causa ecc. E ciò perché tali nozioni sono a fondamento del pensiero umano in generale, perché sono patrimonio di tutti gli uomini, siano essi scienziati, filosofi, artisti, tecnici, lavoratori manuali o che altro si voglia. Ma filosofi si domandano: che cosa vuol dire essere, divenire, sostanza, causa ecc.? Gli scienziati si domandano: sotto che aspetti e in che relazione fra loro (ossia sotto quali leggi) ci si presentano gli enti? Quando posso definire un ente come cuore o elettricità o solfato di rame o mammifero? E quali sono le leggi che regolano il presentarsi e il comportarsi di questi enti?

Dunque, scienza e filosofia sono due forme di sapere distinte, che non dipendono l'una dall'altra e che non possono quindi intralciarsi reciprocamente.

DISTINZIONE DEL METODO

Dalla distinzione di oggetto formale tra filosofia e scienza segue la distinzione nel procedimento razionale, la distinzione di piano epistemologico.

Ogni uomo ha infatti l'intuizione astrattiva dell'essere, ogni uomo conosce tutto ciò che conosce come *ente*, e perciò ogni uomo (anche se è un filosofo che teorizza la dialettica degli opposti) pensa secondo il principio di non-contraddizione, che è la legge suprema dell'essere. Non basta, certamente, avere questa intuizione astrattiva dell'essere per aver già elaborata una metafisica, altrimenti ogni uomo sarebbe metafisico, non solo in germe, come di fatto è, ma esplicitamente e compiutamente. Nella conoscenza che adoperiamo nella vita quotidiana e nella conoscenza scientifica la nozione di essere resta nello sfondo, non analizzata, non resa esplicita, a far da sostegno alle qualità sensibili, che son quelle alle quali è rivolta l'attenzione: è la ricerca filosofica quella che fa dell'essere il tema di ricerca.^(*) Però resta sempre vero che tale ricerca parte da una in-

(*) La ricerca filosofica — come vedremo a suo tempo — può o studiare l'essere *simpliciter* studiato l'ente in quanto ente (come dice Aristotele, *metaph. 1027a*) o *secundum aliquid* (come dice Heidegger, *Sein und Zeit* pag. 61), e allora è metafisica generale, ontologia, o è sapere l'essere dell'ente materiale o di

Ecco perché la fisica antica non era feconda, non faceva presa sulla realtà perché tentava di applicare « procedimento analitico-deduttivo al molle corporeo nella sua specificità. Chiamo procedimento analitico-deduttivo quello che va dall'esperienza sensibile al concetto (espresso dalla definizione), analizza il concetto, scopre una proprietà essenziale e formula così l'assioma applicando l'assioma ad ulteriori dati di esperienza, deduce poi altre proposizioni. Tale procedimento non riesce, perché non abbiamo l'intuizione intellettuale (sia pure astrattiva) delle essenze specifiche o delle loro proprietà. Di qui la necessità del metodo induttivo « che va dall'esperienza all'assioma e da questo alla definizione. La dinamica galileiana non tenta di intuire la gravità, ma studia come si comportano i corpi che cadono, cerca la legge della loro caduta, ossia la relazione fra gli elementi che entrano in gioco nella caduta (spazio percorso, tempo impiegato) per scoprire fra quali di questi elementi la relazione è costante. Dalla costanza osservata di fatto si passerà poi a supporre un rapporto necessario, radicato nella natura dei corpi, la quella natura che però noi non intuiamo. La natura della gravità non è intuita intellettualmente come gravità, ma è inferita come quella x che è ragion d'essere della legge osservata. Se la legge è osservata anche a proposito del moto dei pianeti, si dirà che è la medesima forza quella che determina il moto dei pianeti e quella che fa cadere la mela. La differenza fra il nuovo procedimento e l'antico è che il nuovo mi permette di riconoscere, in base all'osservazione della legge di caduta, quando è presente la forza di gravità: quella forza di gravità che io non posso intuire in se stessa, e della quale so soltanto che è quella che fa muovere i corpi secondo questa legge. Ecco perché ho detto che nel procedimento induttivo si va dalla legge alla definizione: si definisce "grava" il corpo che cade secondo tale legge.

TEORIA DEL LEIBNIZ SULLA DISTINZIONE

« DISTINZIONE E METAFISICA

Su questo punto aveva già visto molto chiaro il Leibniz, proprio nell'epoca nella quale la nuova scienza della natura e la filosofia si disputavano il campo e sembrava che l'una non potesse affermarsi

senza distruggere l'altra. Gli aristotelici pretendevano di spiegare fenomeni naturali ricorrendo a materia o forma sostanziale, i fautori della nuova scienza volevano invece ridurre tutto a estensione e movimento, il Leibniz osserva: « Chi potrebbe negare la forma sostanziale, ossia ciò per cui la sostanza di un corpo differisce da quella di un altro? ». Questo solo è in questione, se ciò che Aristotele ha detto in generale sulla materia, la forma, la relazione si debba poi spiegare in particolare con grandezza, forma e moto ». « Son d'accordo — dice ancora il Leibniz — che la considerazione di queste forme sostanziali non serve a nulla nelle dottrine particolari della fisica o non deve essere usata per spiegare i fenomeni in particolare. E in questo hanno sbagliato gli scolastici ed i medici del tempo passato che ne seguivano l'esempio, credendo di spiegare le proprietà dei corpi col ricorrere a forme e qualità, senza preoccuparsi di esaminare il modo dell'operazione, come se uno si accontentasse di dire che un orologio ha la qualità orologiaia che proviene dalla sua forma, senza considerare in cosa consista tale qualità... Ma questo cattivo uso della forma non deve farci negare una cosa la cui conoscenza è così necessaria in metafisica, che senza di essa non si potrebbero conoscere i primi costituenti della realtà, né elevare lo spirito alla conoscenza delle nature incorporee e delle meraviglie di Dio. Tuttavia... un fisico può spiegare le esperienze... senza aver bisogno di considerazioni generali che appartengano ad un'altra sfera. E se (il fisico) introduce il concetto di Dio o qualche anima, arché, o altra cosa simile, egli esce fuori del suo campo, come ne uscirebbe chi in una dibattito importante della vita pratica volesse entrare in gran ragionamenti sulla natura del destino e della nostra libertà »⁴⁰.

Ma questa distinzione, vista così chiaramente dal Leibniz, non si impose molto efficacemente e rapidamente nel mondo filosofico. Infatti, parecchie delle difficoltà che turbarono Kant sono ancora dovute a una confusione tra scienza e filosofia, come si cercherà di vedere quando se ne presenterà l'occasione. Hegel, benché enunci chiaramente in certi passi la distinzione fra i due tipi di sapere, tenta tuttavia, seguendo in questo punto la tradizione romantica, di

(40) Lettera a Thomassin, pubblicata nella prefazione al *De veri principii de Nihilis*, in *Latinitas Philosophica. Scripta*, ediz. Gerhardt, vol. IV, pag. 16.

(41) *Discours de Métaphysique*, in *Philosophie. Scripta*, ediz. Gerhardt, vol. I, pag. 11.

(42) S'intende: deduzione e induzione nella logica.

continuare a priori una scienza della natura. E, anche oggi, quando si va a cercare un libro di divulgazione scientifica si trova spesso (non dico sempre) una varia mescolanza di scienza autentica e di filosofia o pseudofilosofia.

CARATTERE MATEMATICO DELLA SCIENZA MODERNA

La scienza moderna ha poi un'altra caratteristica che la distingue dalla filosofia: la scienza esprime i suoi principi, le sue leggi, in termini matematici e deduce tenendo presente solo l'aspetto matematico. Anche questo fu motivo di grande progresso per la scienza sperimentale.

Che significa questa matematizzazione?

Nel fatto che si esprimono i fenomeni fisici a termini non qualitativi, ma quantitativi, cioè si cerca il corrispondente quantitativo di ogni fenomeno fisico, si esprime, per es. la temperatura di un corpo in base all'effetto quantitativo (d'allungamento) che essa produce su una colonna di mercurio. Ora la quantità è esattamente misurabile, le quantità no, quindi se si formula una legge fisica in termini quantitativi, si raggiunge una esattezza ed una oggettività che non è possibile per altra via. Se io dico che l'acqua a pressione di 760 bolle a 100° , mentre a una pressione x bolle, poniamo, a 80° la mia affermazione ha un significato molto preciso e da tutti controllabile, mentre se io dicessi che su livello del mare l'acqua bolle quando è molto più calda di quel che non sia quando bolle in montagna e dovessi esprimere questo minor grado di calore dicendo, per es., che scotta meno, non cuoce bene i fagioli, ecc., mi esprimerei in un modo assai inesatto, pieno di impressioni soggettive e quindi difficilmente controllabile. Diversi infatti possono essere, nel diverso individuo, le reazioni alle scottature e il gusto nella cottura dei fagioli.

Si badi però che con questo le qualità non sono affatto eliminate dalla scienza, sono eliminate solo dal nostro modo di esprimerci: la temperatura non è diventata una lunghezza per il solo fatto che io la esprime con una lunghezza. Lo scienziato ritiene solo l'aspetto quantitativo dei fenomeni, lo esprime con numeri, collega i numeri in formule o lavora sulle formule matematiche, anziché sui dati di esperienza, perché è più comodo, ed ha tutte le ragioni di far così: tanto più che, confrontando i risultati della deduzione matematica

con dati dell'esperienza vede che coincidono. Ma ricordiamoci che così lo scienziato ha in mano solo una buccia della realtà, un «vestito di idee» come dice Husserl,²² e ogni volta che verifica sperimentalmente una legge non fa altro che provare alla natura questo vestito di idee.

Le prove vanno bene perché le prime misure del vestito sono state prese sulla persona, ossia, per usar di metafora da l'esperienza, e perché i rapporti che hanno valore per la stoffa del vestito, ossia per l'aspetto quantitativo, hanno valore anche per la natura. È un po' come se la persona a cui facciamo un vestito avesse il potere di far ripercuotere nella stoffa i cambiamenti che avvengono in lei. E ciò avviene perché l'aspetto quantitativo considerato dalla scienza non è una stoffa venuta dal di fuori come nel caso del vestito ma è un elemento di quella stessa realtà concreta che è percepita sensibilmente.

LE SCIENZE DEDUTTIVE

Esiste un problema delle scienze deduttive, come la matematica che ens'è — epistemologicamente — quella matematica che dà alla fisica la sua struttura scientifica, esatta? In particolare si presenta questa difficoltà: la matematica è una scienza deduttiva come la filosofia, eppure non è filosofia. Dirò subito che non credo di poter risolvere in due parole questo problema, anche perché mentre quello dei rapporti tra scienza fisica e filosofia è stato spesso ed egregiamente trattato da neoscolastici, non altrettanto mi sembra si avveri per quello dei rapporti tra matematica e filosofia. Accennerò soltanto ad alcuni elementi che forse potrebbero fornire lo spunto per una possibile soluzione.

Per essere anaitico-deduttiva non è necessario che una scienza faccia a meno dell'esperienza — anche la metafisica parte dall'esperienza —, basta che l'aspetto dell'esperienza su cui si lavora possa essere appreso ineluttabilmente non si presenti solo come un puro fatto di cui si sa. Quindi affermare che la matematica è una scienza deduttiva non significa affatto che essa sia a priori.

L'aspetto ineluttabile dei dati di esperienza, sul quale la matematica lavora e deduce, sarebbe, secondo la teoria aristotelica, la

quantità. Non credo che si troverebbero oggi molti matematici disposti a sottoscrivere questa affermazione. Forse proverebbe distinguere nella stessa quantità un elemento puramente intuitivo, direi quasi qualitativo, e un elemento intelligibile. Per spiegarci i conderò l'osservazione che si fa spesso, se l'universo corporeo (e noi in esso) fosse ingrandito o rimpicciolito mille volte nessuno se ne accorgerebbe, e i rapporti matematici resterebbero identici: la mia stanza sarebbe sempre di quattro metri per cinque e così via. Sarebbe cambiato l'aspetto qualitativo della quantità, per dir così, del quale noi non ci accorgemmo, ma potremmo supporre che uno Spirito assoluto si accorgesse, ma sarebbe rimasto immutato il suo aspetto propriamente matematico, fondato sull'unità e la molteplicità e sui loro rapporti. La lunghezza della mia stanza sarebbe sempre cinque lunghezze della quarantamillesima parte del meridiano terrestre. Ora la filosofia scolastica ci insegna a distinguere unità (e quindi molteplicità) predicamentale e unità (e quindi molteplicità) trascendentale: la prima applicabile solo nell'ambito della quantità in senso stretto, dell'estensibile, e la seconda applicabile a tutto l'essere. Forse si potrebbe pensare che l'oggetto della matematica fosse l'unità e la molteplicità trascendentale e non quella predicamentale. E così ci si renderebbe conto di come mai l'aspetto matematico della realtà fosse — come dice la parola — intelligibile, afferribile dal nostro intelletto: perchè sarebbe un aspetto trascendentale dell'ente. E si potrebbe forse capire (anche senza sottoscriverla interamente) l'identificazione stabilita da alcuni fra matematica e logica. Se ci domandiamo infatti che cosa voglia dire, per es., Russell quando afferma una identità,¹⁰ vedremmo che egli intende dire: 1) che a fondamento della matematica stanno gli stessi assiomi che stanno a fondamento della logica, 2) che la matematica procede deduttivamente, 3) che non è legata al mondo della quantità sensibile. Per capire l'affermazione 1) bisogna tener presente che spesso si intendono per principi logici i principi supremi dell'essere (come il principio di identità e di non-contraddizione) che stanno a fondamento dell'ontologia o della logica. Affermare l'identità di matematica e "logica" in questo senso sarebbe dunque affermare l'esistenza di radici ontologiche della matematica, ossia affermare che anche la matematica nasce da

una intuizione astrattiva dell'essere.¹¹ Non mi sembra che le affermazioni 2) e 3) offrano difficoltà.

Ma un neo-scolastico potrebbe temere che in tal modo si confondessero matematica e ontologia.

Non credo in tale questo pericolo, perchè la matematica sarebbe sempre considerazione del essere solo nel suo aspetto di uno-multiplice, sotto la considerazione di una sola delle sue proprietà trascendentali, e sopra tutto, prescinderebbe affatto dall'esistenza. Il che ci sembra sufficiente a distinguerla dall'ontologia.

¹⁰ "Il principio di identità non è altro che l'assioma di Russell il quale esprime che $A=A$ ". In: *La filosofia della matematica*, trad. it. di G. Gentile, pp. 11-12. La prima traduzione in italiano è a cura di G. Gentile: *Die Grundlagen der Arithmetik* insieme con alcuni altri scritti nel volume che porta il titolo *Arithmetica e Logica*, Tr. von E. Heidegger, 1938.

¹¹ *Introduzione alla filosofia matematica*, trad. ital., Milano, Longanesi, op. XV II.

LOGICA

QUESTIONI PRELIMINARI

1. Concetto di Logica

La logica è lo studio dell'ente di ragione, ossia del pensato in quanto pensato

Gli scolastici esprimono questo concetto dicendo che la logica è lo studio delle *intentiones secundae*.

Cerchiamo di spiegare questa definizione.

LA LOGICA È LA SCIENZA DEL PENSAUTO

La logica studia il pensiero, la conoscenza, ma la conoscenza può essere considerata in due modi: come atto del pensare, come attività conoscitiva di un soggetto, attività che sorge e si svolge nel tempo, oppure in ciò che essa mette dinanzi alla mente, nel suo termine, nel suo oggetto. Nel primo modo la conoscenza è considerata nel suo essere tale o *fatto*, come dicono gli scolastici.¹ In quanto attività conoscitiva, processo soggettivo, la conoscenza è una scala come un'altra, come, per es., la funzione respirare e il cuore da questo punto di vista è studiato dalla *psicologia*. In quanto ma-

¹ Si noti che nella terminologia scolastica hanno il loro significato anche diversi da quelli dell'uso comune. Per es. e nella terminologia scolastica tutto ciò che appartiene alla *psicologia* è in alla natura dei *fenomeni* e non propriamente *psichici* e *psichici* è tutto ciò che è in natura delle *anime* e non propriamente *psichici*. Si parla quindi anche di *psicologia* di natura spirituale, da cui le altre *psicologie* derivano.

Per ora, stando in differenza tra la funzione respirare, che è di natura corporea e la funzione di pensare, che è di natura spirituale.

nifestativa di un oggetto, la conoscenza è invece considerata nel suo essere ideale o intenzionale, che è appunto oggetto della logica.²

Facciamo un esempio per chiarire la distinzione. Io penso: "Il segmento di retta è la linea più breve fra due punti." Ora altra cosa è l'atto con cui giudico ossia il mio atto di intelligenza, altra cosa il significato della proposizione giudicata: tant'è vero che se io pronuncio quel giudizio oggi, domani, dopodomani, compio *tre* atti diversi, e si hanno pure *tre* atti diversi se il giudizio è formulato da Tizio, da Caio e da Sempronio, mentre il significato della proposizione resta il *medesimo*.

È SENZA DEL PENSATO IN QUANTO PENSA?

Ma proseguiamo nell'analisi.

Nel pensato può esser considerato ciò che è presente allo spirito nel suo contenuto (come *intentio prima*) oppure il modo con cui è presente allo spirito qualche cosa, il suo modo di essere in quanto pensato. In questo secondo senso il pensato è ente ideale,³ è *intentio secunda*, ed è l'oggetto della logica. Per es., se io considero la proposizione "Tutti gli uomini sono mortali", preoccupo-me di sapere che cosa succede agli uomini di questo mondo, in vista di imparare qualche cosa intorno all'uomo, io non faccio evidentemente logica, mentre faccio logica se dico che la proposizione "Tutti gli uomini sono mortali" è una proposizione universale, assertoria, affermativa, ecc.

Che differenza c'è fra le due considerazioni?

Quella che si diceva sopra: nel primo caso considero l'oggetto pensato in quei caratteri che esso ha o può avere in se stesso, indipendentemente dalla mia considerazione; quando studio logica con-

sidero l'oggetto pensato in quei caratteri che ha per il fatto di esser pensato, e infatti l'esser mortale compete all'uomo in quanto uomo, mentre l'essere proposizione universale, assertoria, ecc., non può competere a nessuna cosa di questo mondo in se stessa, ma solo ad un oggetto pensato, la mortalità dell'uomo, che è un fatto reale pensato da me sotto forma di proposizione universale, assertoria, ecc., ma non si incontra nessuna proposizione in giro per il mondo.

« Ci sono due ordini di enti », dice S. Tommaso —, l'ente ideale e l'ente reale. L'ente ideale si dice di quegli aspetti che la ragione scorge nelle cose considerate, per es. l'aspetto di "genere" "specie" ed altri simili i quali non sono nelle cose reali, ma dipendono da la considerazione della ragione. È un tale ente, ossia l'ente ideale, è oggetto della logica.

Per non far sorgere interpretazioni errate diciamo subito che l'ente ideale non è quasi un ente intermedio fra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta, una specie di immagine o di duplicone della realtà, ma è il modo di essere della realtà conosciuta nel mio pensiero, modo di essere universale.

Per ora si è messa innanzi, così senza giustificazione una affermazione che sarà poi giustificata quando si parlerà, nella logica *maior* della conoscenza in generale e degli universali.

1.4. L'OGGETTO DELLA LOGICA

Abbiamo definito la logica come una conoscenza teorica o, come si dice spesso, come una *scienza*⁴, alcuni l'hanno definita come un'arte (ossia una tecnica) basandosi sulla seguente definizione di S. Tommaso (in *Anal. post.*, I, lectio 1^a): *Art directiva ipsius actus rationis per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinat et facilius et tunc errare procedat*.

2. S. Tommaso ha definito la logica (I, lectio 1^a n. 12) « *ars duplex, et una est et ens naturale. Est autem rationis directrix propter deum, et deum est ens naturale in rebus consideratis, sicut intentio sensus, et spe-...* ».

(2) Quando pronuncio una parola del significato "io penso" una proposizione debbo distinguere: 1) il suono (realtà fisica di natura materiale); 2) il mio atto di intelligenza (realtà fisica di natura spirituale); 3) il significato di mente della proposizione (realtà immateriale, oggetto ideale). In questo 3° a cosa significare del detto (realtà fisica che può essere di natura materiale) non per es. se io dico "io penso" il mio atto di intelligenza è spirituale, se io dico "io penso" il mio atto di intelligenza è spirituale, se io dico "io penso" il mio atto di intelligenza è spirituale. (3) Quando pronuncio una parola del significato "io penso" una proposizione debbo distinguere: 1) il suono (realtà fisica di natura materiale); 2) il mio atto di intelligenza (realtà fisica di natura spirituale); 3) il significato di mente della proposizione (realtà immateriale, oggetto ideale). In questo 3° a cosa significare del detto (realtà fisica che può essere di natura materiale) non per es. se io dico "io penso" il mio atto di intelligenza è spirituale, se io dico "io penso" il mio atto di intelligenza è spirituale, se io dico "io penso" il mio atto di intelligenza è spirituale.

(4) S. Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 2, ad 2^{am}.

È la logica una scienza o un'arte?

Non vogliamo affatto escludere dalla logica il carattere di arte solo osservando che ogni arte presuppone una scienza, ossia ogni regola tecnica presuppone una teoria, quindi anche la logica come arte presuppone una logica come scienza.

Ho detto ogni regola tecnica presuppone una conoscenza teorica. Non mi fermo ora a giustificare questa affermazione e mi limito ad un esempio. Non posso dire ad uno che ha l'influenza: «Prendi, aspirina» senza presupporre la conoscenza (teorica) che l'aspirina guarisce l'influenza. Poco importa che io abbia tratto la mia conoscenza teorica da un'esperienza ripetuta o da teorie scientifiche, la proposizione «l'aspirina giova a chi ha l'influenza» resta sempre, quaivunque possa essere il suo valore, una conoscenza teorica.

La questione se la logica sia arte o scienza ha acquistato una certa importanza in seguito alla polemica fra psicologisti ed antipsicologisti intorno al valore della logica. I primi sostenevano che la logica è solo arte e che non esiste una logica come scienza o logica pura. Secondo affermano invece l'esistenza di una logica come scienza. La ragione della divergenza sta in questo: secondo i psicologisti la ragione è soggettiva, non esprime che un'attività che un'attività del nostro modo di pensare, della nostra struttura psichica. Noi antipsicologisti, per es., il principio di contraddizione perché la nostra struttura psichica ci determinerebbe a far così, a veder le cose così, non già perché il principio di contraddizione ha una necessità oggettiva delle cose. Si capisce quindi come, secondo costoro, ci sia, sì, una scienza teorica a base delle regole logiche, ma questa scienza non sia una logica pura, sebbene la psicologia, ossia la scienza della nostra struttura mentale.

Gli antipsicologisti, affermando invece l'esistenza di una scienza logica o logica pura, sostenevano l'oggettività delle leggi logiche.

La logica scolastica non può accettare il soggettivismo psicologista, quindi, d'accordo con gli antipsicologisti, afferma che la logica come arte non è altro che l'aspetto tecnico, applicato, della logica come scienza.

2. Logica "Minor" e logica "Major"

INTELLIGENZA E ARTE

Nei manuali di filosofia scolastica si distinguono generalmente *logica minor* e *logica maior*. Il criterio di distinzione è, secondo il Remet,¹ questo: la logica *minor* dà le nozioni più elementari, la logica *maior* si occupa delle questioni più difficili. Tale criterio segue la distinzione tradizionale, che troviamo, per es., in Giovanni di S. Tommaso,² in *Summae* (parte elementare) e *Quaestiones* (parte approfondita).

LA LOGICA E L'INTELLIGENZA

Talora si chiama la logica *minor* *logica formale* e la logica *maior* *logica materiale*. L'uso del termine «logica formale» è così diffuso³ che non ho nulla in contrario ad adoperarlo, purché lo si intenda nel senso dei logici matematici contemporanei e non in quello kantiano. Nel senso kantiano la logica formale sarebbe lo studio della pura forma del pensiero, ossia del pensiero vuoto, non ancora riempito da quel materiale che, unito con la forma del pensiero, forma lo da questa, costituisce l'oggetto di esperienza. Ora non possiamo parlare di «forma del pensiero» in questo senso perché, come cercheremo di far vedere in seguito, non c'è un pensiero vuoto. Un pensiero-forma, il pensiero è sempre pensiero di qualche cosa e quelle che si chiamano talora leggi del pensiero sono in realtà leggi del pensato considerata nel suo aspetto più universale, comune a qualsiasi pensato.

Alta logica formale si contrappone un altro tipo di logica che talora si chiama, con termine kantiano, logica trascendentale, ma ora logica materiale, e che dovrebbe essere la logica della verità, ossia la logica che si occupa della verità del discorso, mentre la logica formale si occupa solo della sua coerenza.

Credo che si debbano distinguere due momenti nella logica (che corrispondono rispettivamente alla logica *minor* e alla logica *maior*)

¹ *Summa philosophiae scholasticae* 4. Logica minor, pag. 15.

² *Summa philosophiae thomasticae* 4. Logica, Tr. 42, Marietti, 1910.

³ Anche il Corso di Logica di J. Maritain che fa parte dei «Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie» di Louvain porta titolo *Logique de Logique formelle* 2 voll. Louvain, 1950.

no neppure sognato; il Becker provava con mezzi simbolici che la logica aristotelica della modalità — tanto disprezzata da taluni — è un vero capolavoro di sottigliezza e di rigore, il Salamucha scopriva negli scolastici una grande quantità di tesi, falsamente attribuite a tale o tal'altro logico simbolico moderno. Dopo questi lavori sappiamo oggi che la logica simbolica non è che la continuazione legittima d'un sforzo secolare dell'umanità. Essa continua questo sforzo, ha scoperto molte cose nuove, ma non ha negato nulla della vera logica tradizionale; questa appare invece oggi, nella luce del metodo simbolico, più solida che mai.¹²

PERCHÉ SI ESPORRÀ ANCORA LA LOGICA MINOR

Ci si potrebbe porre tuttavia questo problema, se la logica matematica contemporanea ha perfezionato la logica aristotelica ed ha sostituito una tale complessità da esigere in chi la espone una competenza specifica che generalmente non si trova nel filosofo, perchè trattare ancora di logica in un libro di filosofia o trattarne per giunta in termini aristotelici?

Risponderò: 1) qualche nozione di logica minor è necessaria per poter poi esporre le questioni di logica filosofica.

2) si danno poi le brevi nozioni di logica minor in termini aristotelico-scolastici anzichè in termini di logica simbolica perchè, a quanto ci dicono gli stessi logici simbolici, tutta la logica minor aristotelico-scolastica è ancor valida (a differenza, per es., della fisica aristotelica) e la logica moderna non è che un'esposizione più raffinata e più rigorosa delle teorie già note ad Aristotele e agli scolastici, alle quali poi sono state aggiunte, non sostituite, altre teorie scoperte modernamente. La logica simbolica sta dunque alla logica aristotelico-scolastica non come la fisica contemporanea sta alla fisica antica, ma piuttosto come la geometria contemporanea, esposta con rigoroso metodo assiomatico, sta alla geometria di Euclide. E si mediano ancora gli *Elementi* di Euclide.

Tuttavia limiteremo l'esposizione della logica minor a quei concetti strettamente necessari per capire la logica filosofica o teoria della conoscenza.

LOGICA MINOR

¹² Cfr. *Le logiche simboliche*. Roma, 1928, pagg. 1-6.

CAPITOLO PRIMO

IL CONCETTO

1. Il concetto in generale

LE TRE FORME FONDAMENTALI DI CONOSCENZA

Abbiamo distinto atto di pensare e termine pensato. Dobbiamo però aggiungere che c'è una corrispondenza fra l'uno e l'altro, sì che ad ogni tipo di attività conoscitiva corrisponde un tipo di pensato. Ora possiamo distinguere tre tipi di attività conoscitiva intellettuale: la *pura apprensione* (*apprehensio simplex*), il *giudizio* e il *ragionamento*.

La *pura apprensione* è l'atto col quale ho presente un oggetto, un certo contenuto, senza ancora affermare nulla di esso. Io posso aver presenti i contenuti "cavallo", "cielo stellato", "virtù" senza affermare o negar nulla.

Se invece dico "il cavallo è una bestia", "il cielo stellato riempie l'animo di reverenza e di ammirazione" o "la virtù deve essere praticata", formulo dei giudizi. Giudizio è l'atto col quale affermo o nego qualche cosa.

Ragionamento è l'attività con la quale connesso insieme delle enunciazioni, passo da una enunciazione ad un'altra. Per es.: "Entrando da questa stanza ho spento la luce, ora la luce è accesa, dunque qualcuno è entrato durante la mia assenza in questa stanza".

Queste sono le attività conoscitive fondamentali. Ad esse corrispondono rispettivamente nell'ordine logico il *concetto*, la *proposizione* o *enunciazione*, l'*argomentazione*. L'apprensione termina al

concetto, il giudizio all'enunciazione, il ragionamento all'argomentazione.

Alla logica non interessano le attività psichiche, apprensione, giudizio o ragionamento, ma i tipi di pensato che loro corrispondono e il loro contesto enunciativo o argomentativo. Per l'ipotesi per la quale si adopra spesso l'uno per l'altro il termine psicologico e quello logico: si dice giudizio quando si dovrebbe dire proposizione, ragionamento quando si dovrebbe dire argomentazione. E tali scambi di termini sono così frequenti, hanno avuto delle consuetudini così classiche nella storia della filosofia (basta pensare alla storia dei giudizi analitici e sintetici in Kant, che è invece una teoria delle proposizioni analitiche e sintetiche) che è difficile mantenere una terminologia rigorosa. Bisogna quindi spesso rendersi conto del contesto in cui la parola *giudizio* è presa nel senso psicologico di *atto di giudicare* o in quello logico di *proposizione*.

Termini e segni

Il concetto si dice anche *termine* in quanto lo si considera come elemento della proposizione. Si definisce allora il termine: «ciò in cui si risolve la proposizione come in soggetto e predicato».

Distinguiamo termine *mentale*, *orale* o *scritto*. Il primo è il termine in quanto pensato, ossia il concetto, il secondo è la parola che esprime il concetto, il terzo è il segno grafico esprimente il concetto.

La logica si occupa del termine *mentale*: «La dimostrazione o il sillogismo — dice Aristotele — non riguardano la parola esteriore, ma quella che è nell'anima»,¹ e ciò che Aristotele dice della dimostrazione e del sillogismo vale per tutta la logica. Tuttavia, siccome il pensiero si esprime nella parola e nello scritto e siccome noi possiamo studiare il pensiero solo quando è espresso, ci si affrettava a che fare anche col termine orale e scritto.

Il termine orale e lo scritto sono *segni* del termine *mentale*.² *Segno* è tutto ciò che mi fa conoscere un'altra cosa. La bandiera è segno in quanto mi fa conoscere la nazionalità della nave sulla quale

è issata o del console a cui battono e esposto. Per l'abbinante di bandiere le bandiere non sono affatto segni, sono cose, merce perché si abbinano e bandiere non fanno conoscere nulla. Così le parole pronunciate o scritte sono segni in quanto fanno conoscere un pensiero, non in quanto sono considerate suoni o disegni sulla carta.

Gli scolastici distinguono *signum instrumentale* e *signum formale*. Il primo è quello che deve esser prima conosciuto in se stesso per poi far conoscere ciò di cui è segno, per es. la bandiera deve esser prima veduta in se stessa, come pezzo di stoffa colorata, per poter indicare la nazionalità, così il fumo deve esser visto prima come fumo per poter far conoscere che c'è del fuoco. Potremmo dire che il *signum instrumentale* è il *signe-regno*, cioè quel segno che ha anche una realtà in se stesso, che non si esaurisce tutto nel significare. Il *signum formale* invece è il *puro segno*, quello la cui realtà consiste tutta nel significare. *Signum formale* è il concetto, ma la dimostrazione di ciò sarà data a *Logica minor*.

Il segno si distingue ancora in *naturale* e *convenzionale* o *arbitrario*. È naturale quello che per sua natura, indipendentemente dalla volontà umana, fa conoscere un'altra cosa. Per es. il grido è segno naturale del dolore e il fumo è segno naturale del fuoco. È convenzionale il segno che indica una determinata cosa perché così è stato stabilito dagli uomini. Per es. la bandiera è un segno convenzionale.

Anche il linguaggio è un segno *convenzionale*.³ Si bada: non già perché la capacità di parlare non sia inerente alla natura dell'uomo, ma perché la corrispondenza fra una determinata parola e un determinato oggetto è stabilita dall'intelligenza e dalla volontà umana. Il parlare non è una funzione determinata dalla natura come il respirare. È un'attività intelligente e volontaria, è, in certo senso, una creazione dell'uomo. In questo senso il linguaggio è un segno convenzionale.

¹ Aristotele, *Politica*, I, 6, 1287a. ² Termine di S. Tommaso. Il concetto si esprime verbalmente o per iscritto o simbolicamente usando un segno del termine: segno *intenzionale*. Quelli di segno *artificiale* creato con il arte umana. Tra gli *artificiali* si distinguono fra la *tecnica* (istruisce) e il *linguaggio*, e quella *creatura* dell'adattarsi fra linguaggio e intenzione-espressione (come arte).

¹ Arist. *Pol.* I, 6, 1287a. (Cito da Boezio, *Elementa logicae primae*, Bologna, 1910).

² Arist. *Pol.*, I, 6, 1287a.

³ Per il concetto di *segno* si veda il libro di S. Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 56, a. 2.

CONCETTO ED ENUNCIAZIONE

Il concetto può essere *semplice* o *complesso*. Concetto semplice è quello che non si può ulteriormente scomporre, come per es. "cielo", complesso quello costituito di più termini semplici, per es. "cielo stellato". Si badi di non confondere il concetto complesso con la proposizione o enunciazione. Il concetto complesso non contiene una affermazione o una negazione, la proposizione sì. Quindi l'espressione "cielo color di porpora all'ora del tramonto", benchè sia abbastanza vaga, è semplicemente un concetto, mentre l'espressione "Dio è" è una enunciazione.

ESTENSIONE E COMPRESIONE DI UN CONCETTO

Se ci sia a estensione un termine il numero dei soggetti dei quali esso è predicabile, comprensione insieme dei caratteri, degli aspetti contenuti nel termine stesso. L'estensione risponde alla domanda Di quanti soggetti si dice? La comprensione alla domanda Che cosa dice? L'estensione è l'insieme dei suoi domini, la sua comprensione è l'insieme dei caratteri, degli aspetti che si ha dinanzi alla mente quando pensa il termine. Il suo am-
piezza ragionevole, con tutti gli altri caratteri che conseguono a que-
sto, quindi per es. mortale, capace di attività artistiche, sociale ecc.
L'estensione e la comprensione sono inversamente proporzionali:
quanto maggiore è l'una tanto minore è l'altra. Per es., il termine
animale che è più esteso di uomo perché comprende tutti
i suoi tratti altri soggetti ai quali si applica il men-
to comprende per es. i caratteri "ragionevole" capace di at-
tività artistiche ecc. che competono a uomo. Il non comprende
perché se li comprendesse non sarebbe più applicabile agli altri
animali.

EXTENSION OF ARDANTI ESTERASES OF E

Quanto alla estensione il termine si distingue in *singolare* e *universale*. Termine singolare è quello che si applica a un solo soggetto. per es. "Pietro", "questa tavola", termine universale quello che si applica distributivamente a più soggetti. *Distributivamente* significa che si applica a tutti e ad ognuno, come per es. "uomo". Di tutta l'umanità presa insieme posso dire "gli uomini", ma anche di

ogni individuo preso singolarmente posso dire che è uomo. In questo il termine universale si distingue dal termine *collettivo*, per es. "esercito", che si applica ad a più soggetti, ma solo quando siano presi insieme. Non posso dire di ogni soldato che è "esercito"

DISTINZIONI RIGUARDANTI LA COMPRENSIONE

Quanto alla comprensione di termine si distingue in

1. *finito e infinito (o finitante e infinitante)*. Il primo dice che cosa è un oggetto, il secondo che cosa non è. Ea, di termine finito "intelligente", di termine infinito "non intelligente".

Non si confonda il termine negativo col termine infinito; il primo infatti determina che cosa è un oggetto (sia pure mediante una negazione), il secondo dice semplicemente che un oggetto non appartiene a una certa sfera. C'è differenza fra "ingiusto" e "non giusto", "intelligente" e "non intelligente". Io posso dire che una pietra è non giusta e non intelligente, ma non posso dire che è ingiusta e intelligente, questi due ultimi predicati possono attribuirsi solo all'uomo ed alle sue azioni.

2. *Concreto e astratto.* Il primo significa una cosa avente un certo carattere, quindi la significa quasi come composta (concreta) di soggetto e di una certa determinazione: per es. il termine "uomo" che significa "essere umano", "ciò che ha l'umanità", il termine "bianco", che significa "la cosa bianca", "ciò che ha la bianchezza". Il termine astratto invece significa la determinazione come astratta dalla cosa determinata, per es. *umantà* "bianchezza" ecc.

Qui la parola *astratto* ha un significato molto preciso, diverso da quello — più ampio — che le si dà quando si chiamano concreti astratti tutti i concetti universali. Osserva il Maritain: « Benché gli uni e gli altri (concreti e astratti) siano astratti in quanto sono derivati dall'esperienza sensibile per mezzo di quella operazione intellettuale che si chiama astrazione e in quanto astraggono dalle note individuali presentate dagli oggetti della intuizione, tuttavia i termini astratti (in senso stretto) sono, per dire il vero, *astratti alla seconda potenza*, perché staccano per dir così, una determina-

zione dal soggetto determinato, allo scopo di considerarla da sé. Solo in opposizione a questo tipo di astrazione i concetti come "uomo" o "filosofo" sono detti concreti. Il concetto concreto presenta allo spirito ciò che è (*in quo*) la tale o tal'altra cosa, il concetto astratto presenta allo spirito ciò per cui (*ad quo*) una cosa è tale o tal'altra.

3. *Absolute e connotativo.* Il primo significa un oggetto come per sé stante, sia che l'oggetto possa star da sé, sia che l'oggetto non possa in realtà star da sé. Ad es., sono termini assoluti così "uomo" come "bianchezza", perché sebbene in realtà la bianchezza, staccata dalla cosa bianca, non sussista, tuttavia è significata come per sé stante. Il termine connotativo invece significa un oggetto come determinativo di un altro (*aducens alteri*), ad es., "bianco", "divino".

4. *Categorematico e anticategorematico.* Il primo è quello che ha un significato indipendente, che può esser pensato per sé, per es. "rosso", "asimmetria", "gatto", "soffrire", ecc. il secondo è quello che preso per sé non ha un significato, ma va solo a determinare un termine categorematico, ha solo un significato dipendente per es. "con", "qualche", "e". Sono termini categorematici i nomi, i verbi, gli aggettivi, anticategorematici i pronomi, le preposizioni, le congiunzioni, gli avverbi.

Ci si potrebbe domandare se i termini anticategorematici presi per sé non hanno significato completo, come va che per noi il termine "qualche" anche preso isolatamente, non è un puro suono, come va che noi comprendiamo cosa vuol dire "qualche" e distinguiamo, per es., il significato di "qualche" da quello di "e".

Rispondo ciò avviene o perché noi integriamo implicitamente il significato del anticategorematico e, per es., quando intendiamo il significato di "e" pensiamo vagamente "una cosa e un'altra" oppure perché cogliamo il significato del anticategorematico *indirettamente* e cioè, per es., intendiamo per "e" "una particella grammaticale avente significato copulativo", ma in questo caso siamo nella conoscenza riflessa ed abbiamo trasformato il anticategorematico in categorematico.

Il termine mentale o concetto si distingue in *diretto* e *riflesso* (gli scolastici dicono anche *intentio prima* e *intentio secunda*). Ab-

biamo già accennato a questa distinzione quando abbiamo detto che la logica è la scienza delle *intentiones secundae*. Il concetto diretto è il concetto considerato nel suo contenuto, considerato in ciò che mi rappresenta, ossia in quei caratteri che si trovano anche nella realtà pensata (una cosa esistente o solo possibile). Per es. il concetto diretto di uomo è il concetto di animale ragionevole, o di essere spirituale-corpo, con queste e queste caratteristiche, capacità, ecc., il concetto diretto di "chimera" è quello di un essere che è davanti leone, di dietro drago, al mezzo capra.

Il concetto riflesso invece è il concetto considerato nei caratteri che ha in quanto pensato. Per es. il concetto riflesso di uomo è quello di concetto univocato, spirituale, ecc. in cui il concetto capisce perché si chiamano *diretto* e *riflesso* perché la nostra conoscenza si porta verso la realtà e solo con un ritorno quasi sopra se stessa coglie il modo in cui la realtà è pensata.

DISPOSIZIONI E QUANTITÀ LA PERFEZIONE DEL CONCETTO

Quanto alla perfezione poi con la quale rappresenta la cosa conosciuta, il concetto si distingue in

1. *Proprio e analogo.* Concetto proprio è quello ottenuto dall'esperienza della cosa stessa di cui è concetto, analogo è quello ottenuto dall'esperienza d'una cosa diversa da quella di cui è concetto, per es. da un effetto di essa. Per es. il concetto di un animale che ho veduto è un concetto proprio, il concetto invece di un animale di cui ho visto solo le orme sul terreno o di cui ho letto la descrizione in un libro di zoologia è analogo.

2. *Chiara ed oscura.* È chiaro se basta a far distinguere la cosa dalle altre, oscuro nel caso opposto. Per es. il bambino che scambi ancora una pecora con un cane non ha un concetto chiaro della pecora, mentre ne ha un concetto chiaro un adulto, ancor più chiaro il pastore, e ancora più chiaro uno zoologo.

3. Il concetto chiaro si divide a sua volta in *distinto* e *confuso*. È distinto se contiene i caratteri essenziali (costitutivi) della cosa, confuso se non li contiene. Per es., il pastore e, sia pure in grado molto più perfetto, anche lo zoologo hanno un concetto chiaro ma confuso della pecora, perché sanno perfettamente distinguere la pecora dalle altre bestie, ma non sanno quali sono i caratteri essenziali della pec-

cora, la distinguono in base a certe sue proprietà esteriori. È distinto invece il concetto dell'uomo come animale ragionevole, per che la ragionevolezza, che è la manifestazione dello spirito, è veramente il carattere costitutivo dell'uomo, quello che lo distingue dagli altri animali (e non solo quello che serve a me per distinguere). Così, sono distinti tutti i concetti matematici.

4. Il concetto distinto si distingue ancora in *completo* e *incompleto*. È completo o adeguato quello che contiene *tutti* i caratteri essenziali della cosa, incompleto e inadeguato quello che contiene caratteri essenziali della cosa, ma non tutti.

5. Si sogliono distinguere ancora il concetto *apprensivo* e *imprevisivo*: quest'ultimo sarebbe il concetto completo considerato nel massimo della sua adeguatezza: il concetto che afferma per così dire l'essenza della cosa dal di dentro e quindi la coglie in tutti i suoi aspetti, anche nelle relazioni che essa ha con tutti gli altri esseri dell'universo. Un tale concetto può esserci solo in un intelletto divino.

2. Il concetto come termine della proposizione

Consideriamo ora il concetto come termine in senso stretto, ossia nella funzione che ha nella proposizione. Nella proposizione il termine può fare da *soggetto* o da *predicato*. Soggetto è il termine di cui si dice qualche cosa, predicato è il termine che dice qualche cosa, che determina. Soggetto e predicato stanno fra loro come elemento determinabile ed elemento determinatore. Quindi non sempre il soggetto è quello che vien prima e il predicato quello che vien dopo: per es. nella proposizione: "belin è il ciclo", il soggetto è il secondo termine.

Un termine che è predicato in una proposizione può per di più diventare soggetto di un'altra e il termine che è soggetto in una propo-

sizione può diventare predicato in un'altra. In cima, per dir così, a tutti i predicati stanno, come si vedrà, i concetti più universali e in fondo a tutti i soggetti sta il *quiesito quæ*, l'individuo.

UNIVOCO, EQUIVOCO, ANALOGO

Il predicato può essere *univoco*, *equivoco*, *analogo*. È univoco se dice la medesima cosa di tutti i soggetti dei quali si predica, *predicatur de diversis secundum rationem totalem eandem*,¹ per es. il termine "uomo" predicato dei diversi uomini. Quando infatti dico "Tizio è uomo", "Caio è uomo", "Sempronio è uomo" intendo dire la medesima cosa di Tizio, Caio e Sempronio. È equivoco se dice cose totalmente diverse dei diversi soggetti dei quali si predica, *predicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam*. L'esempio classico di termine equivoco è il termine "cane" predicato dell'animale e della costellazione. È analogo se dice qualche cosa che in parte è uguale e in parte è diverso nei diversi soggetti dei quali si predica, *predicatur secundum rationem partim eandem, partim diversam*. L'esempio classico di analogo è il termine "sani" predicato del cibo, del colorito, dell'animale: nell'animale la sanità indica un certo stato fisiologico, nel cibo e nel colorito invece non ci può essere uno stato fisiologico, ma solo la capacità di produrre o di manifestare un tale stato.

Si noti che stesso termine che è univoco rispetto a certi soggetti può essere equivoco e analogo rispetto ad altri: per es. "cane" è univoco se predicato di diversi cani, equivoco se predicato di un cane (animale) e della costellazione, analogo se predicato di un cane e di un padrone esso verso i suoi dipendenti. Quindi di un termine isolatamente preso non si può dire se sia univoco, equivoco o analogo, bisogna vederlo in funzione di predicato.

Si noti ancora che al termine univoco è, imperfettamente, al termine analogo corrisponde un concetto, perché c'è un unico significato), non così al termine equivoco. A questo corrispondono parecchi concetti e la sua unità sta solo nella parola.

La dottrina dell'analogia ha una particolare importanza per la metafisica generale, quindi rimandiamo alla metafisica generale la

(1) S. THOMAS, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Lib. XI, lectio III e di seguito.

A tale obiezione rispondiamo che non c'è altra via per scoprire le categorie all'interno dell'esperienza. E ciò è tanto vero che lo stesso Kant, il quale muove questa obiezione, deriva le sue categorie dall'esperienza. Non sarà l'esperienza sensibile, esterna, sarà l'esperienza interna, del modo in cui procede la conoscenza umana, ma è sempre esperienza. Come è noto infatti Kant deduce le sue categorie dalle forme del giudizio, ma chi tu dice che le forme del giudizio sono quelle e non altre se non l'esperienza? chi potrebbe dirmi e perchè sono precisamente queste e non altre?

CATEGORIE E PREDICATI

Predicabili o categorie sono invece i modi in cui un predicato si predica di un soggetto, i diversi modi di predicazione. Io posso dire di Tizio che è animale, uomo, rosso di capelli, intelligente, musicista, padre di due figli, ecc. Quando mi pongo il problema delle categorie mi domando: qual è il genere supremo a cui appartiene il predicato "animale"? e rispondo "sostanza". Qual è il genere supremo a cui appartiene il predicato "rosso di capelli"? e rispondo "qualità". Qual è il genere supremo a cui appartiene il predicato "padre di due figli"? e rispondo "relazione", e così via. Quando invece mi pongo il problema dei predicabili mi domando in che modo si predica "animale" di Tizio? e rispondo "a modo di genere". In che modo si predica "rosso di capelli"? e rispondo "a modo di accidente", ecc.

Secondo Porfirio, nel *Isagoge* "i predicabili sono cinque: genere, specie, differenza specifica, proprio e accidente". Questa classificazione si giustifica così: un predicato può esprimere l'essenza di una cosa, dire cioè che cosa è una cosa, che cosa la costituisce tale, o no. Nel primo caso esso può esprimere l'essenza in modo indeterminato o in modo determinato. Se la esprime in modo deter-

minato si predica a modo di genere, se la esprime in modo determinato si predica a modo di specie. Se io dico di Tizio che è "animale" dico il genere, se dico che è "uomo" dico la specie. Se poi esprimo l'essenza determinata nel carattere che la determina, ho un predicato a modo di differenza specifica, come per es. quando dico che Tizio è "razionale".

Se il predicato non esprime l'essenza del soggetto, ma esprime un carattere necessariamente connesso con l'essenza si ha il proprio, se esprime un carattere non essenziale e non necessariamente connesso con l'essenza si ha l'accidente.

Si tenga presente che il genere non esprime una parte dell'essenza, ma tutta l'essenza presa indeterminatamente. « Se infatti l'animale non fosse quel tutto che è l'uomo preso indeterminatamente, ma fosse una parte di esso, non si predicherebbe animale di uomo, perchè non si può predicare la parte del tutto ». « A seconda del grado di indeterminazione il genere può essere supremo, medio, infimo ».

La specie in senso rigoroso deve esprimere l'essenza in modo completo e quindi deve avere sotto di sé dei soggetti che differiscano solo numericamente.

Anche la differenza esprime non già una parte dell'essenza ma tutta l'essenza considerata nell'aspetto che la determina. per es. la differenza specifica di Tizio è "razionale" non "razionalità".

Il proprio in senso rigoroso è quel predicato che compete a tutti gli individui di una specie, soltanto ad essi e sempre. L'esempio classico di proprio è la capacità di ridere per l'uomo.

L'accidente logico è quel predicato che esprime un carattere non necessariamente connesso con l'essenza, *quid adest ei absit praepter subiecti corruptionem*, ossia ciò che può esserci e non esserci senza che tuttavia il soggetto cessi di essere apertamente quello che è. Ho detto l'accidente logico, il quale non va confuso con quello che gli scolastici chiamano *accidente fisico* e che è l'accidente come contrapposto alla sostanza. L'accidente logico risponde ad una considerazione logica, alla questione cioè del come un predicato si predichi di un soggetto (se necessariamente o no), l'accidente fisico è invece un concetto ontologico, che riguarda non già il modo di predicazione, ma il modo di essere di una realtà.

(15) Intitolato così appunto perchè doveva essere una sintesi, ossia una introduzione alle Categorie di Aristotele.

Predicato	essenziale	esprime l'essenza		nel carattere deter-	minato
		essenziale	accidente		
non	non	connesso necessariamente con l'essenza	proprio	non	accidente

Sempre se considerato nella proposizione, ma questa volta come soggetto, il termine ha certe proprietà, la più importante delle quali è la *suppositio* che è « il modo in cui un termine tiene il posto di una cosa (*stat pro alioque*) nel discorso »¹³ *acceptio terminis pro alioque de qua verificatur*, è definita per solito nei manuali di logica scolastica.¹⁴ Domandarsi qual è la *suppositio* di un termine significa domandarsi quali oggetti rappresenta, di quali soggetti tiene il luogo quel termine? Ora non si può rispondere a tale domanda se non si considera il termine nella proposizione, se non si guarda anche al predicato.

Se io dico, per es., « l'uomo è una specie del genere animale » e « l'uomo zappava la terra », è chiaro che il termine uomo sta in luogo di soggetti diversi nell'una e nell'altra proposizione, ossia ha una *suppositio* diversa nelle due proposizioni. L'uomo che zappava la terra può essere o non essere la natura umana. L'uomo non può essere una specie del genere animale. Nella prima proposizione il termine uomo sta in luogo di tutti gli individui umani, nella seconda sta in luogo di un certo individuo umano.

Ora quando si fanno dei ragionamenti è molto importante non scambiare la *suppositio* di un termine, quindi è bene conoscere i tipi fondamentali di *suppositio*.

La *suppositio* può essere:

1. *materiale e formale*. È *materiale* quando il termine sta in luogo della parola stessa nella proposizione: « uomo è una parola di quattro lettere » il termine « uomo » ha una *suppositio* materiale. È *formale* invece quando il termine sta in luogo di ciò che è significato dalla parola.

2. La *suppositio* formale si distingue in *logica* e *reale*. È *logica* quando il termine sta in luogo del pensato in quanto pensato, dei

concetti come *intentio secunda* è reale quando il termine sta in luogo del contenuto reale significato. Per es., nella proposizione « uomo è un concetto universale » il termine « uomo » ha una *suppositio* logica, mentre nella proposizione: « l'uomo è un animale sociale » il termine « uomo » ha una *suppositio* reale.

3. La *suppositio* reale può essere *assoluta* e *personale*. È *assoluta* quando il termine sta in luogo dell'essenza significata, senza che si abbia riguardo agli individui nei quali tale essenza si realizza; è *personale* quando il termine sta in luogo di tutti o di alcuni degli individui ai quali è applicabile. Per es., nella proposizione « gli uomini hanno un'anima immortale » il termine « uomo » ha una *suppositio* assoluta perchè l'avere un'anima immortale compete a qualsiasi uomo, per il fatto che ha la natura umana, non è una prerogativa di questi o quegli altri individui. Invece nella proposizione « gli uomini vanno al lavoro » il termine uomo ha una *suppositio* personale, perchè con essa intendo riferirmi ad un certo gruppo di individui umani che vedo, per es., andare ai campi o all'ufficio.

4. La *suppositio* personale può essere *comune* o *discreta*, secondo che il termine sta in luogo di *tutti* o solo di *alcuni* degli individui ai quali si applica. È comune ad es., nella proposizione « l'uomo è sociale », è discreta nella proposizione « l'uomo è marxista ».

5. La *suppositio* discreta può essere *determinata* o *confusa* (*distinctiva* vel *disiuncta*), è determinata quando indica certi determinati individui, è confusa quando indica un individuo qualunque di una data specie. Se io dico: « il cibo è sulla tavola » intendo riferirmi ad un determinato cibo (può darsi che io non sappia che cibo è, ma certo quello che è sulla tavola è un cibo determinato, poichè non esistono cose che non siano determinate) invece se dico: « il cibo è necessario per vivere » non intendo riferirmi a questo piuttosto che a quell'altro cibo. La *suppositio* confusa si ha solo nelle proposizioni che esprimono una possibilità o una necessità, quando invece il predicato esprime un'azione o uno stato *attuale*, la *suppositio* è sempre determinata.

(13) J. MAERTENS, *Prima Logica*, pag. 76.

(14) La *suppositio* fu studiata specialmente nel secolo XIV, a cui vanno per due motivi. 1. primo è il vivo interesse di quell'epoca per la logica formale, che non consisteva allora in astrazioni, ma in problemi logici molto vicini a problemi di grammatica. Anche se non si può dire che in quel secolo si intendesse, non meno che tendeva a intendere, che un termine non può avere che una sola *suppositio* in un dato discorso, si può dire che in quel secolo si era già cominciato a pensare che un termine non può avere che una sola *suppositio* in un dato discorso. 2. secondo è il fatto che in quel secolo si era già cominciato a pensare che un termine non può avere che una sola *suppositio* in un dato discorso.

RAPPORTI FRA I TERMINI

Due termini possono non avere alcun rapporto fra loro, come per es. "bianco" e "dolce" o averne. I rapporti fra concetti possono essere di esclusione o di implicazione.

1. L'implicazione può essere reciproca o non reciproca: è reciproca se da due concetti A e B A implica B e B implica A, come ad es. "Parigi" e "la capitale de la France". I due concetti si dicono *convertibili*. È non reciproca se A implica B ma non viceversa, per es. "Parigi" e "capitale": poiché Parigi è una capitale, ma non ogni capitale è Parigi.

2. Due termini che si escludono possono essere:

a) *disparati* se indicano cose totalmente diverse, come per es., "angelo" e "mulo".

b) *contrari* se esauriscono gli estremi di un medesimo genere, come "avarizia" e "prodigalità".

c) *contraddittori* se l'uno porta ciò che l'altro toglie, come "verde" e "non verde".

d) *relativi* se esprimono i termini di una relazione, tale però che l'uno non possa essere scambiato con l'altro, come per es. "padre" e "figlio"; infatti è vero che un medesimo individuo può essere padre e figlio, ma non rispetto al medesimo termine, non può essere cioè figlio di colui di cui è padre e viceversa.¹⁷

3. Definizione e Divisione

Ma come si determinano i concetti? Quali sono i *modi sciendi*? Sono la definizione e la divisione, rispondono gli scolastici.¹⁸

Si noti bene: noi non ci domandiamo ora come si arriva ai propri concetti, come si passa dall'ordine sensibile all'ordine intelligibile; di questo ci occuperemo in *logica maior* e in psicologia. Noi supponiamo ora di trovarci già in possesso di concetti e ci domandiamo

(17) Cf. ARISTOTELE, *Logica minor* II, pag. 28.

(18) Anche argomentazione è un *modus sciendi* qui usato certo per manifestare una proposizione, non un concetto, quindi ne parleremo più avanti.

ma solo come si passi da concetti più rozzi e primitivi ai concetti più precisi e determinati.

DEFINIZIONE

La definizione è il discorso col quale significhiamo che cosa è un oggetto.¹⁹ Si suppone quindi che noi abbiamo già una certa nozione dell'oggetto, che altrimenti non potremmo neppure nominarlo. Infatti dare un nome a qualche cosa che ci ha impressionato sensibilmente significa elevare un contenuto sensibile a portatore di un significato universale. Ma occorre poi precisare questa nozione e questo si fa con la definizione.

La definizione può essere *nominale* e *reale*. È nominale quando spiega solo il significato del nome senza andare ad essa parola ad una parola con significato equivalente, per es. "l'achimetro è il misuratore della velocità". È reale quando spiega che cosa sia l'oggetto significato dal nome. La definizione reale può essere:

a) *essenziale*, quando dice ciò che costituisce il definito nella sua essenza. La definizione essenziale si distingue ancora in:

α) *fisica*, quando esprime i costitutivi fisici dell'essenza di una cosa, cioè le parti realmente distinte di cui è costituita una cosa, come, per es., materia e forma. Sarebbe una definizione essenziale fisica dell'uomo questa: «essere costituito di materia prima e di un'anima razionale».

β) *metafisica*, quando esprime i costitutivi metafisici dell'essenza (costitutivi che non sono realmente distinti) e cioè i *genere prossimo* e la *differentia specifica*.

b) *causale*, quando spiega ciò che una cosa è assegnandone la causa o le cause proprie. Sarebbe una definizione causale dell'anima umana questa: «forma di un corpo creata immediatamente da Dio».

c) *descrittiva*, quando spiega ciò che la cosa è, non mediante i costitutivi della sua essenza, ma mediante certi aspetti esterni caratteristici della cosa stessa, come sono, per es. tutte le definizioni delle varie specie animali che si trovano in un libro di zoologia, le definizioni degli elementi che si trovano in un trattato di chimica, ecc.

(19) Γ' ὁμοίως μὲν λόγος ὁ εἰς τὸ τί ἢ τί ἐστιν ἀναφορὰν. Τοῦτο δὲ 3, ποτ' b 38.

La definizione più perfetta è la definizione essenziale metafisica. Se si prende questa definizione nel senso stretto, cioè come quella che esprime gli elementi costitutivi dell'essenza di una cosa si deve convenire che di ben poche cose si ha una definizione metafisica. Chi potrebbe dirmi che cosa è ciò per cui l'oro è oro e il ferro è ferro? Si badi non ciò per cui io posso sicuramente distinguere l'oro, ma ciò che in *virtute natura* fa sì che l'oro sia oro.

Ma in un certo senso, più ampio, ogni definizione, anche quella causale e descrittiva, anche quelle più primitive che si danno nella vita quotidiana, cioè ogni tentativo di esprimere più chiaramente un concetto, si fa assegnando il genere prossimo e la differenza specifica.²¹ Infatti come si può spiegare che cosa è un oggetto se non assegnando ciò che esso ha comune con altri, già noti, e poi aggiungendo un carattere per cui ne differisce? E che cosa è l'elemento comune se non il genere e l'elemento caratteristico se non la differenza? Anche quando io dico a un bambino che un aeroplano è un uccello di ferro, o, come forse avranno detto i genitori cinquant'anni fa, che un'automobile è una carrozza senza cavalli, che altro faccio se non esprimere il genere (uccello, carrozza) e la differenza (di ferro, senza cavalli)?

Da quel che abbiamo detto segue che non si possono definire né i generi supremi che non hanno nessun concetto più alto reale del loro, né gli individui, perché le differenze individuali non sono afferibili dal nostro intelletto ad alcun altro concetto.

L'individuo può sì essere definito, ma come specie, non come individuo. Socrate può esser definito come uomo, non come Socrate.

Occorre anche che la realtà da definire risponda ad un concetto unito, sia un *unum per se*, poiché se è l'aggruppamento di realtà diverse, ognuna di queste dovrà esser prima definita per suo conto.

REQUISITI PER UNA BUONA DEFINIZIONE

La definizione deve essere:

1. convertibile col definito, non deve essere cioè né più né meno estesa. Quindi non si definirebbe bene l'automobile dicendo che è "una macchina", o dicendo che è "una FIAT".
2. più chiara del definito, se no è inutile.

(21) JOSE A. SANCIO TIRADO, *Prin. logica*, ediz. Reiser, p. 19.

3. breve.

4. tale che il definito non entri nella definizione, quindi non si deve definire per es. la giustizia come la virtù che ci fa essere giusti.

5. possibilmente non costituita di termini negativi.

Per sé una definizione può essere buona o non buona, non già vera o falsa, perché la definizione, come la giustamente osservare il Maritain,²² è un termine complesso, non è ancora un giudizio. Giudizio si avrà quando la definizione sarà attribuita al definito. Quindi la definizione di uomo è "animale ragionevole", non già il giudizio "l'uomo è animale ragionevole".

DIVISIONE

Anche la divisione mira a rendere più chiari e distinti i concetti, ma assolve questo compito distinguendo le varie parti di un oggetto o i vari significati di un termine.²³ Se si distinguono i vari significati di un termine si ha una distinzione *nominale*, se si distinguono le varie parti di un oggetto si ha una distinzione *reale*.

La distinzione reale può essere poi di vario tipo a seconda del tipo di parti considerate.

a) parti *sogettive*, ossia oggetti in cui si attua, come universale, il tutto che vogliamo dividere. Una tale divisione si fa, per es. quando si enumerano le varie specie comprese in un genere.

b) parti *integranti*, ossia parti dalla cui unione risulta costituito il tutto che si vuol dividere, e queste possono essere o parti *quantitative*, tali cioè che possano sussistere anche separate dal tutto, o *essenziali*, tali cioè che generalmente non possano sussistere separate dal tutto. Divido in parti quantitative quando dico che un metro cubo è costituito di mille decimetri cubi, o che un uomo è costituito di testa, tronco, braccia, ecc., divido in parti essenziali quando dico che un corpo è costituito di materia e forma;

c) parti *potenziali*, ossia che esprimano le varie potenze o capacità di un tutto. Divido in parti potenziali quando assegno, ad es., le varie capacità di un vivente di nutrirsi, di assimilare, di riprodursi.

(22) *Prin. Logique*, pag. 97.

(23) Cfr. MARITAIN, *Prin. Logique*.

(24) *Prin. Logique*, pag. 100.

Le condizioni di una buona divisione sono

1. le parti enumerate esauriscano il tutto diviso e non vadano oltre il tutto, in modo che né ci sia una parte del tutto non enumerata, né ci sia una parte che non si trova nel tutto,

2. ogni parte enumerata sia minore del tutto. Andrei contro questa condizione se dicessi « animale può essere sensitivo o intelligente » perché tutti gli animali — anche quelli intelligenti — sono sensitivi

3. ci sia sempre una certa opposizione fra le parti dividenti, perché, come osserva Giovanni di S. Tommaso, se non ci fosse nessuna opposizione non ci sarebbe neppure distinzione fra le parti. Se io dicessi che l'animale può essere ragionevole o intelligente direi due caratteri che non si oppongono fra loro e, appunto perché non si oppongono, uno di essi implica l'altro.

CAPITOLO SECONDO

L'ENUNCIAZIONE O PROPOSIZIONE

ENUNCIAZIONE E FRASE

L'enunciazione o proposizione è l'utermo logico del giudizio e il giudizio è l'atto nel quale affermiamo o neghiamo qualche cosa. C'è, pertanto, nell'enunciazione e dunque quella di esprimere una affermazione o una negazione. E poiché è una proprietà dell'affermazione o della negazione quella di essere o vera o falsa, l'enunciazione è definita anche « la frase alla quale compete di essere vera o falsa ».

Non ogni frase è espressione di un giudizio: talora noi esprimiamo desideri, preghiere, comandi... ed anche in questi casi esprimiamo qualche cosa di più di semplici concetti staccati: stabiliamo dei legami fra concetti, ma sono legami stabiliti da un atteggiamento extralogico, da un atteggiamento sentimentale o volitivo, come per es. quando diciamo: « Volesse il cielo che domani piovesse », oppure « Va nel tal posto » e quindi escludo dalla considerazione logica. Le espressioni di desiderio, invocazione, comando, interrogazione, ecc. sono *frasi* (*oraciones*) ma non enunciazioni. L'enunciazione è una particolare specie di frase, è l'*oratio perfecta*, e di questa si occupa la logica.

* L'enunciazione è detta da Aristotele *apofansis*. "Εντι δὲ λόγος ὅσος πρὸς ἀπὸ τοῦ ὅτι... ὡς ἂν τὸ εἰρησίων ἢ ἐπιδόξου...".

7 L'enunciazione in sé

Gli elementi dell'enunciazione considerata nella sua espressione mentale sono il *soggetto* e il *predicato*, gli elementi dell'enunciazione considerata nella sua espressione verbale sono il *nome* o il *verbo*.

Il nome esprime una realtà concepita come sostanza, quindi non caprice il tempo, perché il tempo è la misura del divenire, non dell'ente. Il verbo invece esprime il divenire e perciò implica una determinazione di tempo. Si noti che solo il verbo esprime il *divenire* in divenire.

A proposito del verbo ricordiamo la distinzione in *verbo sostantivo* e *verbo attributivo*. Verbo sostantivo è il verbo "essere" quando non fa da copula, ma esprime «esistenza». Verbi attributivi sono tutti gli altri e si dicono attributivi non già perché attribuiscono o aggiungano qualche cosa al nome (questo infatti è comune anche al verbo sostantivo) ma perché presuppongano il verbo "essere" ed aggiungano a questo un altro attributo. Per agire o patire (ed i verbi attributivi esprimono azioni o passioni o stati) bisogna essere.

Il verbo "essere" può avere due funzioni: quella di predicato e quella di copula. Fa da predicato quando esprime l'esistenza, fa da copula quando unisce semplicemente il predicato al soggetto, e in tal caso non esprime l'esistenza reale di una cosa, per es. dire che «la chimera è fatta così e così» non significa dire che la chimera esiste.

1.4 PREDICAZIONE

Abbiamo detto che gli elementi dell'enunciazione sono *soggetto* e *predicato*; il soggetto è ciò di cui si parla, il predicato ciò che si dice di un soggetto, il soggetto è l'elemento determinabile, il predicato l'elemento determinatore.

Si dice *predicazione* l'attribuzione di un predicato ad un soggetto. La predicazione può essere diretta o indiretta. È diretta quando è espresso prima il soggetto e poi il predicato — per es. «quest'uomo è intelligente» —, indiretta nel caso opposto — per es. «intelligente è quest'uomo».

La predicazione suppone sempre una identità fra soggetto e predicato, non però una identità formale (identità nei concetti) ma una identità materiale (ovvia di ciò che è espresso dai concetti).

Dire che l'uomo è animale significa riconoscere che la realtà significata dal concetto "uomo" è quella stessa che è significata dal concetto "animale".

FORMA E MATERIA DELL'ENUNCIAZIONE

Distinguiamo nell'enunciazione *forma* e *materia*. Materia dell'enunciazione sono i termini di cui è costituita, soggetto e predicato, forma è il nesso fra i termini.

Per la materia una enunciazione può essere *necessaria*, *impossibile* e *contingente*. È necessaria quando il predicato esprime un carattere che appartiene necessariamente al soggetto, per es., «la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a due retti», è impossibile quando il predicato esprime qualche cosa che non può stare col soggetto, per es., «il circolo è quadrato», è contingente quando il predicato esprime un carattere che appartiene effettivamente al soggetto, ma che il soggetto potrebbe anche non avere, per es. «questo triangolo è disegnato sulla carta».

QUANTITÀ DELLA ENUNCIAZIONE. QUANTITÀ DEL

Dalla materia dell'enunciazione e precisamente dall'estensione del soggetto dipende la sua *quantità*. Per la quantità l'enunciazione può essere: *universale*, quando il predicato è attribuito a (o negato di) tutti gli enti ai quali si estende la nozione che esprime il soggetto, per es., «ogni triangolo ha gli angoli interni uguali a due retti», oppure «nessun triangolo ha quattro lati».

particolare, quando il predicato è attribuito a (o negato di) alcuni soltanto degli enti ai quali si estende la nozione che esprime il soggetto, per es. «alcuni uomini sono filosofi», oppure «alcuni uomini non sono artisti».

singolare, quando il predicato è attribuito a (o negato di) un solo individuo, es., «Pietro è filosofo», «Pietro non è filosofo».

indefinita, quando il predicato è attribuito al (o negato del) soggetto, senza che si precisi a quanti enti ai quali si estende la nozione che esprime il soggetto vada attribuito quel predicato, es., «il triangolo ha tre lati», «il treno corre».

La proposizione indefinita equivale ad una universale quando è necessaria o impossibile, equivale ad una singolare quando è contingente. Per es., la proposizione « il triangolo ha tre lati » equivale a « ogni triangolo ha tre lati », mentre la proposizione « il treno corre » equivale a « questo treno corre ». La proposizione singolare poi è un caso speciale della particolare, quindi i due tipi fondamentali di proposizioni per quanto riguarda la quantità sono universale e particolare. La quantità, si disse, dipende solo dall'estensione del soggetto, perché l'estensione del predicato è già determinata dalla forma della proposizione secondo le seguenti regole

1. Il predicato di una proposizione affermativa è preso secondo tutta la sua comprensione, ma non secondo tutta la sua estensione: la proposizione « tutti gli uomini sono mortali » significa che ogni uomo ha tutti i caratteri compresi nel concetto di « mortale », ma non significa che gli uomini siano tutti i mortali, gli uomini sono solo alcuni dei mortali.

2. Il predicato di una proposizione negativa, invece, è preso secondo tutta la sua estensione, ma non secondo tutta la sua comprensione, la proposizione « gli uomini non sono puri spiriti » significa che gli uomini non sono nessuno dei puri spiriti, ma non significa che gli uomini siano privi di tutti i caratteri compresi nella nozione di « puro spirito ».

DEFINIZIONI RIGUARDANTI LA FORMA

Per la forma le proposizioni o enunciati si distinguono in 1) *affermativi* e *negativi* 2) *assertorie* e *modali*. La prima distinzione non ha bisogno di ulteriori chiarimenti. Avvertiamo solo che si usano i seguenti simboli: A = universale affermativa, E = universale negativa, I = particolare affermativa, O = particolare negativa.

Veniamo alla seconda distinzione. Si chiamano *assertorie* (*de tunc*) le proposizioni che connettono o congiungono un predicato da un soggetto senza dire però in che modo essi siano connessi o disgiunti, si chiamano *modali* quelle che indicano anche il modo della connessione. Nella proposizione modale si distinguono quindi il *dictum* e il *modus*, il *dictum* è ciò che è detto, il *modus*, il modo in cui è detto, ossia il *dictum* comprende tutto quello che rimarrebbe nella proposizione modale se essa fosse trasformata in assertoria.

Es. nella proposizione « è necessario che Dio esista » « è necessario » è il *modus*, « Dio esista » è il *dictum*.

Ci sono quattro modi: *necessario*, *impossibile*, *possibile*, *contingente*. La proposizione modale è necessaria quando afferma che il predicato *deve* essere attribuito al soggetto — es.: « è necessario che il triangolo abbia tre lati » —, è impossibile quando nega che il predicato possa essere attribuito al soggetto — es.: « è impossibile che Dio ci inganni » —, è possibile quando afferma che il predicato può essere attribuito al soggetto — es.: « è possibile che un uomo sia filosofo » —, è contingente quando afferma che il predicato di fatto è attribuito al soggetto, ma potrebbe anche non essergli attribuito — es.: « è contingente che Pietro corra », ossia di fatto Pietro corre, ma potrebbe anche non correre.

La forma della proposizione modale dipende dalla copula che unisce il *modus* al *dictum*, non dalla copula che unisce il soggetto e il predicato del *dictum*, quindi è affermativa la proposizione « è necessario che Dio non ci inganni » e negativa la proposizione « non è necessario che Dio crei il mondo ».

La verità o la falsità della proposizione modale dipendono pure dal *modus* e non dal *dictum*, quindi è vera la proposizione « è impossibile che un triangolo abbia quattro lati », mentre è falsa la proposizione « è possibile che un triangolo abbia tre lati » (perché non è possibile, ma necessario che un triangolo abbia tre lati). Per giudicare se una modale è vera o falsa bisogna però distinguere anche un *sensu composto* e un *sensu diviso*: la proposizione si prende in senso composto quando si intende che i termini del *dictum* si realizzano simultaneamente, in senso diviso quando si intende che i termini del *dictum* si realizzano successivamente. In senso composto la proposizione « è possibile che un cieco veda » è falsa, perché un cieco, mentre è cieco, non può vedere; in senso diviso essa è vera perché un cieco può guarire e quindi vedere.

La quantità di una proposizione modale dipende dall'estensione del *modus*, quindi la proposizione modale,

necessaria	equivale ad una universale affermativa,
impossibile	« » » universale negativa.
possibile	« » » particolare affermativa,
contingente	« » » particolare negativa.

Le proposizioni si distinguono ancora in *semplici* e *composte*. È semplice la proposizione che consta solo di soggetto, predicato e copula, ossia che esprime una sola affermazione o negazione, è composta la proposizione che consta di più proposizioni semplici.

Esistono:

Le proposizioni composte possono essere *apertamente* ed *occultamente* composte. Cominciamo dalla prima e distinguiamo tre tipi di proposizioni apertamente composte: *condizionale* o *ipotesica*, *disgiuntiva* e *copulativa*.

La proposizione *ipotesica* è la più importante delle proposizioni composte: essa enuncia che una cosa è o non è, *se* un'altra è o non è. La proposizione *ipotesica* consta di due parti, l'*ipotesi* o *condizione* e il *condizionato*: nella proposizione «se c'è il sole vado a spasso», «se c'è il sole» è la *condizione*, «vado a spasso» il *condizionato*. La verità o falsità della proposizione *condizionale* dipendono dalla verità o falsità del nesso fra le due parti, non dalla verità della *condizione* e del *condizionato* singolarmente presi, quindi la proposizione «se l'uomo è un puro spirito non occupa spazio» è vera, mentre la proposizione «se il triangolo ha tre lati il fuoco brucia» è falsa.

La proposizione *disgiuntiva* è quella che esprime una *contrapposizione* e un'*alternativa*, es., «O Pietro si cura o morirà». L'na *contrapposizione*, in quanto una parte esclude ciò che l'altra pone e un'*alternativa* in quanto se si pone una parte si esclude l'altra. La proposizione *disgiuntiva* è vera se le due parti non possono avverarsi o non avverarsi insieme, è falsa se le due parti possono avverarsi o non avverarsi insieme.

La proposizione *copulativa* è quella in cui due affermazioni o due negazioni sono poste *insieme*, per es. «la terra si muove e il sole sta fermo», «né la terra sta ferma né il sole si muove». La proposizione *copulativa* è vera se entrambe le parti di cui è composta sono vere.

Occultamente composte sono le proposizioni che in realtà implicano più affermazioni o negazioni, sebbene si presentino esteriormente come semplici, e sono la *esclusiva*, la *eccezione*, la *reduplicativa* e la *comparativa*.

Esempio di *esclusiva*: «solo Dio è buono». Esta implica una affermazione ed una negazione perché vuol dire «mi è buono gli altri esseri non sono buoni».

Esempio di *eccezione*: «tutti corrono, eccetto Tizio». Anche la *eccezione* implica una affermazione e una negazione.

Esempio di *reduplicativa*: «l'uomo, in quanto è dotato di pensiero, è capace di conoscere Dio», proposizione che si risolve nelle seguenti, «l'uomo è capace di conoscere Dio» e «la ragione per la quale è capace ecc. è che egli è dotato di pensiero».

Esempio di *comparativa*: «la virtù vale più della ricchezza», proposizione che si risolve nelle seguenti: «la virtù ha valore, la ricchezza ha valore, e il valore della virtù è superiore a quello della ricchezza».

2. Rapporti fra le proposizioni

L'OPPOSIZIONE

Due proposizioni sono opposte quando, avendo il medesimo soggetto e il medesimo predicato, si escludono in qualche modo fra loro. Ci sono diversi modi di opposizioni: due proposizioni opposte possono essere *contraddittorie*, *contrarie* o *subcontrarie*.

Per dare la nozione di opposizione mettiamo subito davanti lo schema tradizionale: a chi guarda questo schema saranno più chiari i termini che ad esso si faranno. Si ricordi il valore dei simboli A, E, I, O.



Due proposizioni sono *contraddittorie* quando l'una contiene nella negazione dell'altra. Le contraddittorie differiscono per forma e per

quantità, ossia debbono essere una affermativa e l'altra negativa, una universale e l'altra particolare, la contraddittoria di A è O, la contraddittoria di E è I.

Due proposizioni sono *contrarie* quando l'una non solo nega ciò che l'altra afferma, ma nega anche qualche cosa di più, se io oppongo alla proposizione "ogni uomo corre" la proposizione "nessun uomo corre" non solo nego la prima, ma nego anche che *alcuni* uomini corrono. Le contrarie differiscono per forma, ma non per quantità, perché debbono essere entrambe universali: contrarie sono solo A ed E.

Due proposizioni sono *subcontrarie* quando l'una non nega proprio ciò che l'altra afferma, ma nega solo che la prima possa essere presa universalmente: se io oppongo alla proposizione "alcuni uomini corrono" la proposizione "alcuni uomini non corrono", io non nego la prima, nego solo che l'affermazione fatta a proposito di *alcuni* possa estendersi a *tutti*. Le subcontrarie differiscono per forma, ma non per quantità perché debbono essere entrambe particolari: sono subcontrarie I ed O.

Non è opposizione logica il rapporto fra le *subalterne*, ossia fra due proposizioni che hanno la medesima forma e diversa quantità. A ed I, E ed O, perché, anziché escludersi, l'una (l'universale) implica l'altra.

Vediamo ora i caratteri delle diverse opposizioni:

1. L'opposizione massima è quella delle contraddittorie. Due contraddittorie non possono essere entrambe vere né entrambe false, ma sono necessariamente una vera e una falsa.

2. Opposizione minore è quella delle contrarie, perché esse hanno comune la quantità. Due contrarie non possono essere entrambe vere, ma possono essere entrambe false, perché l'una afferma universalmente, l'altra universalmente nega, ora in materia contingente può esser vera una particolare affermativa.

3. Ancora minore è l'opposizione delle subcontrarie le quali possono essere entrambe vere. Non possono invece essere entrambe false perché altrimenti le loro contraddittorie sarebbero entrambe vere, ora le contraddittorie di due subcontrarie sono fra loro contrarie e due contrarie non possono essere entrambe vere. (Si guardi lo schema a pag. precedente).

L'opposizione fra proposizioni modali verte sul *modus* e non sul *dictum*. L'enunciato come la equivalenza stabilita sopra a pag. 75 si vede che sono contraddittorie la proposizione necessaria e la contingente, la impossibile e la possibile, sono contrarie la necessaria e la impossibile, subcontrarie la possibile e la contingente. Sarà facile ad ognuno trovare gli esempi.

EQUIPOLLENZA

Equipollenti si dicono due proposizioni, differenti per forma, che hanno medesimo soggetto e l'uguale predicato e il medesimo valore logico, per es.: "non ogni triangolo è rettangolo" e "alcuni triangoli non sono rettangoli". Due contraddittorie diventano equipollenti se ad una di esse si premette una negazione, per es.: "ogni triangolo è rettangolo" e "alcuni triangoli non sono rettangoli" sono contraddittorie: ora si è visto sopra che basta premettere un *non* alla prima per renderle equipollenti. Due contrarie diventano equipollenti se in una di esse si pone una negazione dopo il soggetto, per es.: "tutti gli uomini corrono" e "nessun uomo corre" diventano equipollenti se si trasforma la prima così: "tutti gli uomini non corrono", oppure se, lasciando inalterata la prima, si trasforma la seconda così: "nessun uomo non corre" (ossia non c'è nessun uomo che non corra).

CONVERSIONE DELLE PROPOSIZIONI

La *conversione* di una proposizione consiste nello scambiare di posto i termini, mettendo il soggetto al posto del predicato e viceversa, senza però mutare la forma della proposizione e senza alterarne la verità, per es.: "nessun triangolo è quadrato" si converte in "nessun quadrato è triangolo".

La conversione può essere *totale* (*simpliciter*), *parziale* (*per accidens*) e *induttiva* (*per contrapositionem*). È *totale* quando resta identica la quantità della proposizione, come nell'esempio fatto sopra. Solo la proposizione universale negativa e la particolare affermativa si convertono totalmente.

È *parziale* quando bisogna modificare la quantità, e precisamente bisogna trasformare la universale in particolare. La universale affermativa si converte solo parzialmente, per es.: "tutti gli

uomini sono mortali » si converte in « alcuni mortali sono uomini ».²

È *indiretta* quando bisogna rendere infiniti i termini, ossia premetter loro un "non". Si convertono indirettamente la universale affermativa e la particolare negativa, per es., « tutti gli uomini sono mortali » si converte, oltre che parzialmente, come si è visto sopra, anche indirettamente così: « tutti i non mortali sono non uomini ». E « alcuni uomini non sono filosofi » si converte in « alcuni non filosofi sono non uomini ».

CAPITOLO TERZO

I' ARGOMENTAZIONE

1. L'argomentazione in generale

L'argomentazione è il termine logico della terza operazione dello spirito. Il ragionamento è l'attività con la quale lo spirito passa da una proposizione nota ad un'altra: esso implica dunque un movimento, un *discursus*, da una conoscenza ad un'altra. Affinchè ci sia ragionamento non basta che un giudizio segua da un altro: occorre che il primo sia in certo modo *causa* del secondo. L'argomentazione è « un insieme ordinato di proposizioni, una delle quali è posta come inferita dalle altre ».¹ La proposizione inferita si chiama *conseguente*, quella o quelle da cui è inferita si chiama *antecedente*: il vincolo di dipendenza fra il conseguente e l'antecedente si chiama *conseguenza*. La conseguente è la forma dell'argomentazione e sta all'argomentazione come la copula sta all'enunciazione.

Se la conseguenza c'è veramente l'argomentazione è *buona* o *corretta*, se la conseguenza è espressa dai termini orali, ma non c'è, l'argomentazione è *esatta* o *nulla*. Non si può propriamente parlare di verità o falsità a proposito dell'argomentazione, perchè la verità o la falsità competono all'enunciazione, e la bontà dell'argomentazione è indipendente da la verità o falsità delle proposizioni che la compongono. Per es., l'argomentazione « per tutti i triangoli vale il teorema di Pitagora, ora il triangolo rettangolo è un triangolo,

[1] L'universale affermativa si può convertire integralmente solo quando il predicato abbia la medesima estensione del soggetto, p. 12. ² Tutti gli uomini sono animali ragionevoli. Si convertire scolarmente.

[1] J. MARITAIN, *Principi di Logica*, pag. 138

dunque per il triangolo ottusangolo vale il teorema di Pitagora è un'argomentazione buona sebbene la prima proposizione dell'antecedente sia falsa.

MATERIA E FORMA DELL'ARGOMENTAZIONE

Materia dell'argomentazione sono le proposizioni (e i concetti) di cui è costituita, *forma* è la disposizione delle proposizioni e dei termini in modo tale che da essi risulti il conseguente o la conclusione. È necessaria infatti una certa disposizione dell'antecedente affinché noi vediamo risultare la conclusione, perché noi non vediamo immediatamente in una proposizione tutte le altre che ne possono derivare.

Si dice argomentazione *formale* quella in cui il conseguente deriva dall'antecedente in virtù della forma, argomentazione *materiale* quella in cui il conseguente deriva dall'antecedente in virtù della materia, cioè solo perché nell'antecedente ci sono quelle determinate proposizioni. Se io dico « questo triangolo ha tre lati, dunque tutti i triangoli hanno tre lati » l'argomentazione vale per la materia, non per la forma, tanto è vero che se cambio un termine e dico « questo triangolo è rettangolo, dunque tutti i triangoli sono rettangoli » ho una conclusione falsa. Solo l'argomentazione formale è vera argomentazione, perché in quella materiale non c'è nesso fra antecedente e conseguente: il conseguente non è vero perché è posta l'antecedente, ma indipendentemente da questo.

REGOLE DELL'ARGOMENTAZIONE IN SILLOGISMO

La regola fondamentale dell'argomentazione è la seguente:

1. *Se l'antecedente è vero il conseguente deve essere vero.* Infatti nella buona argomentazione il conseguente è contenuto nell'antecedente, ora se il conseguente fosse falso mentre l'antecedente è vero, il falso sarebbe implicito nel vero, ossia una proposizione sarebbe nello stesso tempo vera e falsa. Dunque se un conseguente è falso (e l'argomentazione è buona) vuol dire che l'antecedente è falso. *Ma un conseguente vero può derivare anche da un antecedente falso, ex falso sequitur quodlibet* e ciò perché il conseguente può utilizzare quella parte di verità contenuta nell'antecedente falso, ad es. « l'uomo è uccello, dunque è animale ». In altre parole tutto ciò che è detto nel

conseguente deve essere contenuto nell'antecedente e perciò se nel conseguente c'è del falso, questo deve trovarsi nell'antecedente, ma l'antecedente può contenere più del conseguente, e il conseguente può non prendere quegli aspetti dell'antecedente che lo rendono falso. Da questa regola fondamentale ne derivano altre:

2. *Se l'antecedente è necessario, anche il conseguente è necessario, ma il conseguente può essere necessario anche se l'antecedente è contingente, possibile e impossibile.*

3. *Se l'antecedente è possibile, anche il conseguente è possibile, ma il conseguente può essere possibile anche se l'antecedente è impossibile.*

4. *Il conseguente del conseguente è conseguente dell'antecedente.*

5. *Ciò che contraddice al conseguente contraddice anche all'antecedente, ma non viceversa, per es., « Tizio è uomo, dunque è animale ». Se io nego che Tizio sia animale nego anche che sia uomo, ma se nego che sia uomo non nego per questo che sia animale.*

Per la materia l'argomentazione può essere *diametrica*, *probabile* e *sofistica*, per la forma può essere *deduttiva* e *induttiva*.

Nella logica aristotelico-arabica non si parla di inferenze immediate. Sarebbero inferenze immediate, secondo alcuni logici, la conversione delle proposizioni, la subalternazione, il passaggio da una proposizione affermativa alla negazione della sua contraddittoria. Ma, osserva il Maritain¹, in questi casi non c'è veramente inferenza di una nuova verità, ma solo espressione diversa di una medesima verità.

2. Il sillogismo

« Il sillogismo è l'argomentazione nella quale, da un antecedente che unisce (o disgiunge) due termini ad o da) un terzo, si inferisce un conseguente che unisce (o disgiunge) questi due termini fra loro ».²

Il conseguente si chiama anche conclusione: due termini uniti nella conclusione si chiamano *estremo maggiore* (il predicato) ed *estremo minore* (il soggetto). Quando io dico « ogni uomo è mortale,

(1) *Ante Loquar*, pag. 108 ss.

(2) J. MARITAIN, *Op. cit.*, pag. 107.

Tizio è uomo, dunque Tizio è mortale», io formulo un sillogismo la cui conclusione è «Tizio è mortale». «Tizio» è l'estremo minore, «mortale» è l'estremo maggiore.

Poiché nell'antecedente bisogna mettere questi due estremi in rapporto con un terzo termine, che si chiama *terme medio*, l'antecedente dovrà essere costituito da due proposizioni, che si chiamano *premesse*: in una si mette in rapporto col medio l'estremo maggiore, e questa si chiama *premessa maggiore*; nell'altra si mette in rapporto col medio l'estremo minore, e questa si chiama *premessa minore*. Designando l'estremo maggiore con P, l'estremo minore con S, il medio con M si avrà il seguente schema del sillogismo:

M è P
ora S è M
dunque S è P

Nessuna delle due premesse, presa separatamente, genera la conclusione, ma quando la minore è vista in rapporto con la maggiore, alla luce della maggiore, si ha già la conclusione. Se io so già che l'area di un triangolo si ottiene facendo il semiprodotto della base per l'altezza (prem. maggiore), nel momento in cui scopro che un poligono regolare equivale alla somma di tanti triangoli quanti sono i suoi lati — triangoli che hanno per base il lato del poligono e per altezza la sua apotema — (prem. minore), scopro anche la regola per ottenere l'area del poligono regolare (conclusione).

PRINCIPIO FONDAMENTALE DEL SILLOGISMO

Il principio fondamentale su cui poggia tutto il procedimento sillogistico è il così detto principio di convenienza e di discrepanza: *due cose che convergono con una terza convergono fra loro e due cose di cui una sola converge con una terza, non convergono fra loro*. Infatti due cose delle quali una sola conviene con una terza sono due cose che divergono in un aspetto. Si noti bene: due cose che divergono in un aspetto differiscono fra loro, non già due cose che differiscono da una terza differiscono fra loro. Il fatto di differire da una terza non dice nulla dei rapporti di due cose fra loro: se io

dico «un triangolo non è una figura solida e il poligono non è una figura solida» non sono per questo autorizzato a dire che il triangolo non è un poligono. E formalmente, ossia in virtù della forma delle premesse, non sono neppure autorizzato a concludere che il triangolo è un poligono, perché se nella seconda proposizione sostituisco il termine «quadrato» al termine «poligono» non potrei più concludere affermativamente.

Talora si dice anche che i principi fondamentali del sillogismo sono i *dictum de omni* e il *dictum de nullo*, che si esprimono così: *ciò che si afferma universalmente di un soggetto deve affermarsi anche di tutti gli inferiori ai quali esso si estende e ciò che si nega universalmente di un soggetto deve negarsi anche di tutti gli inferiori ai quali esso si estende*, per es., ciò che si afferma del poligono — preso — si afferma anche di tutte le figure geometriche alle quali si estende la nozione di poligono e cioè triangoli, quadrangoli, pentagoni, ecc., e ciò che si nega del poligono universalmente preso si nega anche di tutte le figure alle quali si estende la nozione di poligono. Ora i *dictum de omni* e il *dictum de nullo* non sono altro che un'applicazione del principio di convenienza e di discrepanza.

LEGGI DEL SILLOGISMO

Denotiamo la formula enunciativa latina¹ che può servire

1. *Sum et sum sensu, triplex modo terminus esto,*
2. *Atque ut primum extendat conclusio vides,*
3. *Numquam continet multum conclusio oportet*
4. *Int semel aut iterum, medius generatiter esto,*
5. *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequitur*
6. *Aliae affirmatae nequeunt generare negantem*
7. *Nihil sequitur genus ex particularibus unquam*
8. *Petorem sequitur semper conclusio partem*

Le prime quattro leggi riguardano i termini, le ultime quattro le premesse.

I termini debbono essere soltanto tre. Questa legge è una conseguenza della natura stessa del sillogismo, che consiste nel mettere

(1) Questa è veramente lo schema della prima figura di sillogismo, ma la prima figura è la più fertile, quindi si può dire che è la più generale. Infatti i sillogismi delle altre figure possono ridursi a sillogismi della prima.

in rapporto due termini con un terzo per poter poi stabilire un rapporto dei due termini fra loro. Se ci sono più di tre termini (il che può avvenire anche in modo occulto, quando uno di essi sia preso in due significati diversi) vuol dire che o la non metro in rapporto i due estremi col medesimo termine, ma con due diversi, e allora non ci sarà un termine medio, oppure vuol dire che io adopero nella conclusione termini diversi da quelli che ho messi in rapporto nelle premesse. Nell'un caso come nell'altro la conclusione sarà invalida. Il Mercier¹ fa questo esempio di *quaternio terminorum*: «La legge morale comanda di non rubare, ora la natura spinge l'uomo a cercare il suo benessere con qualunque mezzo, anche rubando, dunque la legge morale è contro natura». Nonostante le apparenze, ci son quattro termini perché quando nella conclusione si vuol fare un rimprovero alla legge morale di andar contro la natura, si prende il termine "natura" in un senso elevato, nel senso di natura integra, che è diverso da quello in cui il termine è preso nella minore. La "natura" che spinge a rubare è una natura corrotta, che è gloria combattere.

2. *I termini debbono avere la medesima estensione nelle premesse e nella conclusione.* Infatti se nella conclusione un termine fosse preso in una estensione maggiore di quella che ha nelle premesse, si avrebbe nella conclusione un termine diverso da quello adoperato nelle premesse e quindi si avrebbe *quaternio terminorum*. Se io dicessi per es.: «Tutti i rivoluzionari sono pericolosi, ora tutti i rivoluzionari sono filosofi, dunque tutti i filosofi sono pericolosi» farei un sillogismo sbagliato perché nella minore il termine "filosofi" essendo predicato di una affermativa, è preso non secondo tutta la sua estensione, mentre nella conclusione è preso secondo tutta la sua estensione.

3. *Il medio non deve mai entrare nella conclusione.* Infatti il medio deve servire a far vedere la connessione fra i due estremi, quindi non può fare da esclusivo.

4. *Il medio deve esser preso almeno una volta in tutta la sua estensione.* Infatti se così non fosse, potrebbe darsi che in una premessa io mettessi in rapporto un estremo con alcuni interiori del medio

e nell'altra premessa mettessi in rapporto l'altro estremo con altri interiori del medio, e allora ci sarebbe *quaternio terminorum*. Per es., nel sillogismo «gli attori cinematografici sono uomini, ora i filosofi sono uomini, dunque i filosofi sono attori cinematografici» io arrivo a una conclusione errata perché gli attori cinematografici sono *alcuni* uomini, i filosofi (generalmente) sono *altri* uomini, quindi quel termine "uomini" in realtà non è unico, ma duplice.

5. *Due premesse negative non danno nessuna conclusione.* Infatti, se entrambe le premesse sono negative si viene a dire solo che due cose differiscono da una terza e quindi non si può concluder nulla.²

6. *Due premesse affermative danno necessariamente una conclusione affermativa.* Infatti se le due premesse sono affermative, vuol dire che i due estremi convergono nel medio, e quindi debbono convergere fra loro.

7. *Due premesse particolari non danno alcuna conclusione.* Qui la dimostrazione è un pochino più laboriosa. a) Se le premesse sono entrambe affermative tutti i termini sono particolari,³ e allora il medio non può mai esser preso secondo tutta la sua estensione e si va contro la quarta legge. b) Se le premesse sono entrambe negative si va contro la quinta legge. c) Se sono una affermativa e una negativa c'è un solo posto per un termine universale, quello di predicato della negativa, e questo deve essere occupato dal medio. Dunque i due estremi devono essere presi non in tutta la loro estensione e allora dovranno esser presi non in tutta la loro estensione anche nella conclusione (per la seconda legge). Ma invece la conclusione deve essere negativa, perché negativa è una delle premesse (come si vedrà nell'ottava legge), e in una proposizione negativa il predicato è preso secondo tutta la sua estensione.

8. *La conclusione segue sempre la parte peggiore, ossia:* a) se una premessa è negativa, la conclusione deve essere negativa, b) se una premessa è particolare, la conclusione deve essere particolare.

a) È evidente perché se una premessa è negativa vuol dire che i due estremi non convergono nel medio, e quindi non possono convergere fra loro.

(¹) Cf. sopra, pagg. 84-85.

(²) Perché il predicato di una proposizione affermativa non è preso in tutta la sua estensione.

(³) Logique, pag. 307. L'esempio del Mercier non è qui riferito nel verbum.

b) Se le due premesse sono affermative ci sarà un solo posto per un termine universale, quello di soggetto della universale, e sarà occupato dal medio (per la quarta legge): i due estremi saranno quindi presi non secondo tutta la loro estensione e quindi la conclusione sarà particolare.

Se poi una premessa è affermativa e l'altra negativa la conclusione deve essere negativa. Ora se fosse negativa universale, entrambi gli estremi sarebbero presi secondo tutta la loro estensione anche nelle premesse, ma allora entrambe le premesse dovrebbero essere universali, contro l'ipotesi.

FIGURE DEL SILLOGISMO

Figura del sillogismo è la disposizione degli estremi rispetto al medio nelle premesse. Ci sono tre figure possibili: nella prima il medio è soggetto della maggiore, predicato nella minore (*sub-prae*); nella seconda il medio è due volte predicato (*duo-prae*); nella terza il medio è due volte soggetto (*duo-sub*).

Lo schema della prima figura è questo:

M è P	M non è P
ora S è M	S è M
dunque S è P	S non è P

Per la prima figura tutte le leggi del sillogismo si riassumono in queste due: *La minore deve essere affermativa, la maggiore universale*. Infatti, a) se la minore fosse negativa, anche la conclusione dovrebbe essere negativa (per la 3^a legge) e quindi il predicato della conclusione sarebbe preso secondo tutta la sua estensione. Ma il predicato della conclusione è predicato della maggiore, nella prima figura (si guardi lo schema) dunque anche la maggiore dovrebbe essere negativa. Ma *utraque si praeviusit* (5^a legge). Dunque la minore non può essere negativa. b) Dato che la minore è affermativa, in essa il predicato, che è il medio (si guardi lo schema), è preso non secondo tutta la sua estensione. Allora dovrà esser preso secondo tutta la sua estensione nella maggiore (per la 4^a legge) e nella maggiore il medio fa da soggetto, dunque la maggiore deve essere universale.

Nella prima figura si possono avere conclusioni universali e particolari, affermative e negative.

Lo schema della seconda figura è questo:

P è M	P non è M
ora S non è M	S è M
dunque S non è P	S non è P

Per la seconda figura tutte le leggi del sillogismo si riassumono in queste due: *Una premessa deve essere negativa, la maggiore deve essere universale*. a) Una premessa deve essere negativa perchè il medio è predicato nell'una e nell'altra premessa, ora il medio deve essere preso almeno una volta in tutta la sua estensione (per la 4^a legge) e solo nella proposizione negativa il predicato è preso in tutta la sua estensione. b) La maggiore deve essere universale perchè il soggetto della maggiore è predicato nella conclusione, ora la conclusione è negativa, dunque il predicato deve esser preso in tutta la sua estensione. Ma l'estensione dei termini deve essere uguale nelle premesse e nella conclusione (per la 2^a legge), dunque anche il soggetto della maggiore deve essere universale.

Nella seconda figura si possono avere solo conclusioni negative.

Lo schema della terza figura è questo:

M è P	M non è P
ora M è S	M è S
dunque S è P	S non è P

Per la terza figura le leggi del sillogismo si riassumono in queste due: *La minore deve essere affermativa, la conclusione particolare*. La minore deve essere affermativa per le medesime ragioni che valgono per la prima figura (vedi sopra, pag. 88), la conclusione è particolare perchè il soggetto della conclusione è il predicato della minore (si guardi lo schema) ora la minore è affermativa, dunque il predicato è preso non secondo tutta la sua estensione.

MODI DEL SILLOGISMO

Modo del sillogismo è la disposizione delle premesse secondo la forma e la quantità. Ci sono modi *diretti* e modi *indiretti*. I modi diretti sono quelli in cui il predicato della conclusione è contenuto nella prima premessa, il soggetto nella seconda. I modi indiretti sono quelli in cui il predicato della conclusione è contenuto nella seconda premessa, il soggetto nella prima. Nei modi indiretti si

continua a chiamare "premessa maggiore" la prima premessa, ma in realtà essa non contiene più l'estremo maggiore. I modi indiretti sono quindi i modi in cui è invertito l'ordine delle premesse.

I modi validi di sillogismo sono 19: 14 diretti e 5 indiretti. I 14 diretti si dividono così: 4 della prima figura, 4 della seconda, 6 della terza. I 5 modi indiretti sono tutti della prima. Solo i quattro modi diretti della prima figura sono modi perfetti, ma hanno una particolare evidenza e ad essi si possono ridurre tutti gli altri 15 modi.

Si indicano i modi del sillogismo con le seguenti espressioni simboliche:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio (1^a figura, diretti)

Haraphpton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Fruzemorum (1^a fig., indiretti),

Cesare, Camestræ, Festino, Baroco (2^a figura)

Darapti, Felapton, Duamni, Datis, Bocardo, Ferison (3^a figura).

Per conoscere il significato di tali espressioni si bada solo alle prime tre sillabe, le cui vocali indicano la qualità e la quantità delle proposizioni che costituiscono il sillogismo. La consonante iniziale indica a quale dei modi perfetti è riducibile il sillogismo che non appartenga ai quattro primi modi (infatti si vede che le iniziali sono 4: B, C, D, F). Ossia tutti i modi che cominciano con B sono riducibili al *modus Barbara*, tutti quelli che cominciano con C sono riducibili al *modus Celarent* ecc. Le altre consonanti indicano come si deve fare questa riduzione. La riduzione si può fare o trasformando il modo imperfetto in uno perfetto (*reductio ostensiva*) o dimostrando che se si nega la conclusione ci si contraddice, ossia si nega anche una delle premesse (*reductio ad impossibile*).

VARI TIPI DI SILLOGISMI

Il *sillogismo espositivo* è quello che ha per medio un singolare, per es., «Socrate è greco, ora Socrate è filosofo, dunque un greco è filosofo».

Sillogismo composto è quello in cui una o entrambe le premesse sono proposizioni composte. Le due forme principali di sillogismo composto sono il *sillogismo condizionale* (o ipotetico) e il *sillogismo disgiuntivo*.

Il sillogismo condizionale può essere: a) condizionale parzialmente

te (la sola maggiore è condizionale), o b) totalmente (entrambe le premesse sono condizionali).

a) Nel sillogismo parzialmente condizionale se la minore afferma la condizione la conclusione è affermativa, se nega il condizionato, la conclusione è negativa, se nega la condizione non segue nulla. Es.: «Se esiste il mondo esiste Dio, ora esiste il mondo, dunque esiste Dio». «Se esiste il mondo esiste Dio, ma non esiste Dio, dunque non esiste il mondo» (la conclusione è falsa, ma il ragionamento è corretto). «Se esiste il mondo esiste Dio, ma non esiste il mondo, dunque... non segue nulla, perché Dio potrebbe esistere anche senza il mondo».

b) Nel sillogismo totalmente condizionale, anche la conclusione è condizionale. Es.: «Se l'anima umana è spirituale, è immortale, ma se l'anima umana opera indipendentemente dal corpo è spirituale, dunque se l'anima umana opera indipendentemente dal corpo è immortale». È l'applicazione del principio che la condizione della condizione è condizione del condizionato o l'antecedente dell'antecedente è antecedente del conseguente.

Il sillogismo disgiuntivo ha per maggiore una proposizione disgiuntiva. La minore afferma o nega una parte dell'alternativa e la conclusione afferma o nega l'altra parte.

ALTRE FORME DI ARGOMENTI LOGICI

Sono *entimema, epicheirema, sorite, dilemma*.

Entimema è un sillogismo di cui si tace una premessa. Per es.: «L'anima è spirituale, dunque è incorruttibile». Debbo sottintendere la maggiore: «ogni ente spirituale è incorruttibile».

Epicheirema è un sillogismo in cui una o entrambe le premesse sono seguite dalla loro dimostrazione. Es.: «L'acciaio è un buon conduttore dell'elettricità, perché è un metallo, ora questo oggetto è d'acciaio, dunque questo oggetto è buon conduttore dell'elettricità». Se le premesse dell'epicheirema sono sillogismi completi, si ha il *polisillogismo*.

Il *sorite* è una catena di proposizioni tali che il predicato della proposizione antecedente sia soggetto della seguente, e nella conclusione si attribuisce il predicato dell'ultima proposizione al soggetto della prima. Es.: «L'anima umana conosce l'universale, l'ente

capace di concedere in verso ha un'operazione indipendente dal corpo, l'ente che ha un'operazione indipendente dal corpo ha anche l'essere indipendente dal corpo, ciò che ha l'essere indipendentemente dal corpo non vien meno quando si dissolve il corpo, dunque l'anima umana non vien meno quando si dissolve il corpo. Il principio su cui si fonda il spirito è che il predicato del predicato è predicato del soggetto.

Il dilemma è l'argomentazione in cui, posto una disgiuntiva, si mostra che da una delle due alternative ne segue l'alternativa contraria, buona conclusione inalterabile per l'avvenire. Affinchè il dilemma sia valido bisogna però che non ci sia posto per un'affermazione intermedia fra i due corni del dilemma.

3. L'induzione

L'induzione è l'argomentazione con la quale si passa da proposizioni particolari a una proposizione universale.

Nel sillogismo si afferma la connessione fra due termini in virtù di un termine medio; nell'induzione si afferma la connessione fra due termini perchè in sono stati connessi quei due termini in taluni casi particolari. Nell'induzione è dunque l'esperienza dei casi particolari quella che fa da medio. Es. « Il corpo B è pesante, il corpo C è pesante, il corpo D è pesante, dunque tutti i corpi sono pesanti ».

L'enumerazione dei particolari deve essere completa? No, basta che sia sufficiente a farci capire quale è la ragione di quel fatto che abbiamo constatato tante volte, qual è l'essenza che è il vero soggetto del predicato che abbiamo trovato nell'esperienza. Per es. io vedo che un pezzo di rame cade verso il basso, un pezzo di carta pure, o pezzi di legno, ecc. e domando qual è la ragione di quel cadere, di quella pesantezza, e rispondo non è l'esser legno, rame, o carta, ma esser corpo. Ora l'esser corpo è anche il vero soggetto

di. Se l'enumerazione fosse completa non ci sarebbe guastata da una sola natura. La conseguenza di ciò che ho detto è che i mobili sono mobili, e non scrivani è un mobile, la sedia è un mobile, gli scaffali sono mobili (ed ho enumerato con questo tutti gli oggetti presenti nella mia stanza) e poi concludo che qui tutto è mobile, contenute nella mia stanza sono mobili, non posso dire di altre parti della mia stanza.

del predicato "è pesante", infatti ciò che veramente pesante è il corpo, la natura corporea.

METODI INDUTTIVI

Ho detto che l'enumerazione dei casi particolari deve essere sufficiente a farci scoprire la ragione dei fatti osservati, ma quando l'enumerazione può dirsi sufficiente? Quando ha i caratteri per esser tale?

Alcuni logici hanno suggerito dei metodi per una enumerazione sufficiente, dei metodi per scoprire la ragione dei fatti osservati. Bacon suggerisce la *tabula presentium* o *tabula absentium* o la *tabula graduum*. J. Stuart Mill ha esposto in modo più preciso questa *tabula* occupandosi suggerendo quattro metodi di *concordanza*, di *differenza*, dei *residui* e delle *variazioni concomitanti* ai quali si aggiunge un quinto, il *metodo misto* che risulta dalla fusione dei primi due. J. Stuart Mill li formula così:

1. Regola per il metodo di *concordanza*. « Se due o più casi del fenomeno studiato hanno una sola circostanza in comune, la circostanza nella quale tutti i casi concordano è la ragione del fenomeno ». Per es.,¹ constatato che, in tanti casi, nuovi organismi nascono in un mezzo gelato, per es. gelatina in putrefazione, e che in tutti questi casi la gelatina è stata esposta all'aria, nella quale sono presenti germi di quegli organismi che vedrò poi sorgere nella gelatina. Ho motivo di supporre che sia la presenza di quei germi la ragione del prodursi dei nuovi organismi.

2. Regola per il metodo di *differenza*. « Se un caso in cui il fenomeno si presenta e un caso in cui non si presenta hanno tutte le circostanze comuni eccetto una, la circostanza per la quale i due casi differiscono è la ragione o parte della ragione del fenomeno ». Per es. ho due recipienti uguali pieni della medesima gelatina espongo il primo per un certo tempo all'aria, la quale contiene germi, e tengo il secondo ermeticamente chiuso. Dopo alcuni giorni vedo che nel primo si sono sviluppati nuovi organismi, nel secondo no. Penserò allora che la ragione del sorgere di quei nuovi organismi sia data da quei germi contenuti nell'aria.

¹ Il fenomeno è quello di cui si cerca la ragione. Per es. la nascita di nuovi organismi in un mezzo gelato.

1. *Regola per il metodo del residuo* «Eliminata da un fenomeno la parte di cui si conoscono già le ragioni in base a induzioni precedenti il residuo del fenomeno è l'effetto degli antecedenti che restano». Il Mercier¹⁴ fa l'esempio della scoperta di Nettuno: certe particolarità del moto di Urano non erano spiegate dalle leggi già note sui moti planetari, allora Le Verrier pensò che ci doveva essere una causa speciale di quei movimenti, un nuovo astro. E l'osservazione confermò poi questa scoperta facendo conoscere l'esistenza di Nettuno.

4. *Regola per il metodo delle variazioni concomitanti* «Un fenomeno che varia in un certo modo ogni volta che un altro fenomeno varia nel medesimo modo è ragione del primo o comunque gli è connesso necessariamente». Per es. ha due recipienti uguali pieni della medesima gelatina: tengo il primo esposto all'aria per mezz'ora, il secondo per cinque minuti e vedo dopo alcuni giorni che nel primo recipiente sono nati molti più organismi che nel secondo. Penso allora che i germi presenti nell'aria sono la ragione del sorgere di quegli organismi.

LOGICA MAIOR
O
TEORIA DELLA CONOSCENZA

ELIMINAZIONE DI PREGIUDIZI

IL METODO CRITICO

Critico' è un termine che, nell'epoca moderna, ha assunto un significato di valore (un significato emotivo favorevole, direbbe Stevenson) lo si attribuisce ad ogni procedimento che segua un giudizio ponderato (μετρίως = giudicare), che tien conto delle obiezioni altrui e le esamina spassionatamente, e lo si contrappone al procedimento "dogmatico" di chi afferma senza dimostrare e tende ad imporre le proprie opinioni senza tener conto degli argomenti in contrario. Stando così le cose, si capisce che ognuno abbia almeno la tentazione di monopolizzare per sé e per la corrente che segue il metodo critico e di qualificare come dogmatico quello degli avversari, e si capisce che, per questo e per altri motivi, alcuni autori preferiscano evitare questo termine.

Nonostante questi seri motivi per evitare, adopereremo il termine *metodo critico* dopo aver cercato di spiegare il significato in cui lo prendiamo. Intendiamo per metodo critico la spregiudicatezza radicale (Vorurteilslosigkeit) nella ricerca, ossia il cercare di vedere come stanno le cose senza presupporre nessuna affermazione su come esse stiano. Quando dico «senza presupporre nessuna affer-

AN. «... nella ... il ... ore della mia ...-gia.
 αὐτοῦ π. 4. 2. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000. 1001. 1002. 1003. 1004. 1005. 1006. 1007. 1008. 1009. 1010. 1011. 1012. 1013. 1014. 1015. 1016. 1017. 1018. 1019. 1020. 1021. 1022. 1023. 1024. 1025. 1026. 1027. 1028. 1029. 1030. 1031. 1032. 1033. 1034. 1035. 1036. 1037. 1038. 1039. 1040. 1041. 1042. 1043. 1044. 1045. 1046. 1047. 1048. 1049. 1050. 1051. 1052. 1053. 1054. 1055. 1056. 1057. 1058. 1059. 1060. 1061. 1062. 1063. 1064. 1065. 1066. 1067. 1068. 1069. 1070. 1071. 1072. 1073. 1074. 1075. 1076. 1077. 1078. 1079. 1080. 1081. 1082. 1083. 1084. 1085. 1086. 1087. 1088. 1089. 1090. 1091. 1092. 1093. 1094. 1095. 1096. 1097. 1098. 1099. 1100. 1101. 1102. 1103. 1104. 1105. 1106. 1107. 1108. 1109. 1110. 1111. 1112. 1113. 1114. 1115. 1116. 1117. 1118. 1119. 1120. 1121. 1122. 1123. 1124. 1125. 1126. 1127. 1128. 1129. 1130. 1131. 1132. 1133. 1134. 1135. 1136. 1137. 1138. 1139. 1140. 1141. 1142. 1143. 1144. 1145. 1146. 1147. 1148. 1149. 1150. 1151. 1152. 1153. 1154. 1155. 1156. 1157. 1158. 1159. 1160. 1161. 1162. 1163. 1164. 1165. 1166. 1167. 1168. 1169. 1170. 1171. 1172. 1173. 1174. 1175. 1176. 1177. 1178. 1179. 1180. 1181. 1182. 1183. 1184. 1185. 1186. 1187. 1188. 1189. 1190. 1191. 1192. 1193. 1194. 1195. 1196. 1197. 1198. 1199. 1200. 1201. 1202. 1203. 1204. 1205. 1206. 1207. 1208. 1209. 1210. 1211. 1212. 1213. 1214. 1215. 1216. 1217. 1218. 1219. 1220. 1221. 1222. 1223. 1224. 1225. 1226. 1227. 1228. 1229. 1230. 1231. 1232. 1233. 1234. 1235. 1236. 1237. 1238. 1239. 1240. 1241. 1242. 1243. 1244. 1245. 1246. 1247. 1248. 1249. 1250. 1251. 1252. 1253. 1254. 1255. 1256. 1257. 1258. 1259. 1260. 1261. 1262. 1263. 1264. 1265. 1266. 1267. 1268. 1269. 1270. 1271. 1272. 1273. 1274. 1275. 1276. 1277. 1278. 1279. 1280. 1281. 1282. 1283. 1284. 1285. 1286. 1287. 1288. 1289. 1290. 1291. 1292. 1293. 1294. 1295. 1296. 1297. 1298. 1299. 1300. 1301. 1302. 1303. 1304. 1305. 1306. 1307. 1308. 1309. 1310. 1311. 1312. 1313. 1314. 1315. 1316. 1317. 1318. 1319. 1320. 1321. 1322. 1323. 1324. 1325. 1326. 1327. 1328. 1329. 1330. 1331. 1332. 1333. 1334. 1335. 1336. 1337. 1338. 1339. 1340. 1341. 1342. 1343. 1344. 1345. 1346. 1347. 1348. 1349. 1350. 1351. 1352. 1353. 1354. 1355. 1356. 1357. 1358. 1359. 1360. 1361. 1362. 1363. 1364. 1365. 1366. 1367. 1368. 1369. 1370. 1371. 1372. 1373. 1374. 1375. 1376. 1377. 1378. 1379. 1380. 1381. 1382. 1383. 1384. 1385. 1386. 1387. 1388. 1389. 1390. 1391. 1392. 1393. 1394. 1395. 1396. 1397. 1398. 1399. 1400. 1401. 1402. 1403. 1404. 1405. 1406. 1407. 1408. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1500. 1501. 1502. 1503. 1504. 1505. 1506. 1507. 1508. 1509. 1510. 1511. 1512. 1513. 1514. 1515. 1516. 1517. 1518. 1519. 1520. 1521. 1522. 1523. 1524. 1525. 1526. 1527. 1528. 1529. 1530. 1531. 1532. 1533. 1534. 1535. 1536. 1537. 1538. 1539. 1540. 1541. 1542. 1543. 1544. 1545. 1546. 1547. 1548. 1549. 1550. 1551. 1552. 1553. 1554. 1555. 1556. 1557. 1558. 1559. 1560. 1561. 1562. 1563. 1564. 1565. 1566. 1567. 1568. 1569. 1570. 1571. 1572. 1573. 1574. 1575. 1576. 1577. 1578. 1579. 1580. 1581. 1582. 1583. 1584. 1585. 1586. 1587. 1588. 1589. 1590. 1591. 1592. 1593. 1594. 1595. 1596. 1597. 1598. 1599. 1600. 1601. 1602. 1603. 1604. 1605. 1606. 1607. 1608. 1609. 1610. 1611. 1612. 1613. 1614. 1615. 1616. 1617. 1618. 1619. 1620. 1621. 1622. 1623. 1624. 1625. 1626. 1627. 1628. 1629. 1630. 1631. 1632. 1633. 1634. 1635. 1636. 1637. 1638. 1639. 1640. 1641. 1642. 1643. 1644. 1645. 1646. 1647. 1648. 1649. 1650. 1651. 1652. 1653. 1654. 1655. 1656. 1657. 1658. 1659. 1660. 1661. 1662. 1663. 1664. 1665. 1666. 1667. 1668. 1669. 1670. 1671. 1672. 1673. 1674. 1675. 1676. 1677. 1678. 1679. 1680. 1681. 1682. 1683. 1684. 1685. 1686. 1687. 1688. 1689. 1690. 1691. 1692. 1693. 1694. 1695. 1696. 1697. 1698. 1699. 1700. 1701. 1702. 1703. 1704. 1705. 1706. 1707. 1708. 1709. 1710. 1711. 1712. 1713. 1714. 1715. 1716. 1717. 1718. 1719. 1720. 1721. 1722. 1723. 1724. 1725. 1726. 1727. 1728. 1729. 1730. 1731. 1732. 1733. 1734. 1735. 1736. 1737. 1738. 1739. 1740. 1741. 1742. 1743. 1744. 1745. 1746. 1747. 1748. 1749. 1750. 1751. 1752. 1753. 1754. 1755. 1756. 1757. 1758. 1759. 1760. 1761. 1762. 1763. 1764. 1765. 1766. 1767. 1768. 1769. 1770. 1771. 1772. 1773. 1774. 1775. 1776. 1777. 1778. 1779. 1780. 1781. 1782. 1783. 1784. 1785. 1786. 1787. 1788. 1789. 1790. 1791. 1792. 1793. 1794. 1795. 1796. 1797. 1798. 1799. 1800. 1801. 1802. 1803. 1804. 1805. 1806. 1807. 1808. 1809. 1810. 1811. 1812. 1813. 1814. 1815. 1816. 1817. 1818. 1819. 1820. 1821. 1822. 1823. 1824. 1825. 1826. 1827. 1828. 1829. 1830. 1831. 1832. 1833. 1834. 1835. 1836. 1837. 1838. 1839. 1840. 1841. 1842. 1843. 1844. 1845. 1846. 1847. 1848. 1849. 1850. 1851. 1852. 1853. 1854. 1855. 1856. 1857. 1858. 1859. 1860. 1861. 1862. 1863. 1864. 1865. 1866. 1867. 1868. 1869. 1870. 1871. 1872. 1873. 1874. 1875. 1876. 1877. 1878. 1879. 1880. 1881. 1882. 1883. 1884. 1885. 1886. 1887. 1888. 1889. 1890. 1891. 1892. 1893. 1894. 1895. 1896. 1897. 1898. 1899. 1900. 1901. 1902. 1903. 1904. 1905. 1906. 1907. 1908. 1909. 1910. 1911. 1912. 1913. 1914. 1915. 1916. 1917. 1918. 1919. 1920. 1921. 1922. 1923. 1924. 1925. 1926. 1927. 1928. 1929. 1930. 1931. 1932. 1933. 1934. 1935. 1936. 1937. 1938. 1939. 1940. 1941. 1942. 1943. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113. 2114. 2115. 2116. 2117. 2118. 2119. 2120. 2121. 2122. 2123. 2124. 2125. 2126. 2127. 2128. 2129. 2130. 2131. 2132. 2133. 2134. 2135. 2136. 2137. 2138. 2139. 2140. 2141. 2142. 2143. 2144. 2145. 2146. 2147. 2148. 2149. 2150. 2151. 2152. 2153. 2154. 2155. 2156. 2157. 2158. 2159. 2160. 2161. 2162. 2163. 2164. 2165. 2166. 2167.

Così possiamo capire le ragioni di coloro che osservano che non si coglie mai il conoscere, ma solo i oggetti conosciuti, non si vede mai il vedere, ma solo il colorato, senza d'altra parte negare un fatto evidente e cioè che tutti sappiamo quel che vogliamo dire quando parliamo di conoscenza, quando diciamo, per es., che abbiamo conosciuto Tizio, o che abbiamo veduto un cappello sopra una tavola, o che abbiamo udito suonare le otto.

Non si coglie mai, infatti, il conoscere come una cosa, come un oggetto non consta la conoscenza, costano soltanto oggetti, ma, nel riflettere che quegli oggetti che esistono non sono me, debbo ammettere una loro presenza a me, debbo ammettere che io sono aperto intenzionalmente a quegli oggetti, che c'è fra me e quegli oggetti una qualche relazione che chiamo conoscenza.¹

Ma allora come si spiega il fatto che grandi filosofi, da sant'Agostino a Cartesio, abbiano considerato il cogito come la realtà più evidente?

Ricordiamo che, sia in sant'Agostino come in Cartesio, il cogito si presenta come risposta alle obiezioni scettiche. Quando uno afferma, c'è qualche cosa — e un altro gli domanda, Che cosa c'è? — la risposta più ovvia è che c'è, per esempio, questo tavolo, questa stanza non ciò che essa contiene ecc. Ma se l'interlocutore, angustiato dall'esperienza dell'errare, di allucinazioni, del sogno, obietta che tavoli, pareti ecc. potrebbero essere mente adro che immaginai, si potrà rispondergli, prima di esaminare una ad una le sue obiezioni, è pur vero che qualche cosa appare, qualunque cosa sia ciò che appare. Ora «io penso» vuol dire appunto: qualche cosa mi appare; vuol dire, per usare i termini di Hume a quella «individua persona delle cui azioni e sentimenti ognuno di noi è intornamente cosciente» appare qualche cosa. Ecco cosa vuol dire il cogito, quando lo si mette all'inizio della ricerca. Sicché a ben guardare, il cogito mi insegna immediatamente che *aliquid est*, piuttosto che *ergo sum* e più esattamente si dovrebbe dire *gaudeo, doleo, volo, ergo sum*.

Si può dire dunque un senso plausibile al cogito senza ammettere che ci sia una intuizione del pensare o del conoscere in quanto tali.

CHE COSA È LA CONOSCENZA

D'altra parte, dicevo, è impossibile eliminare il concetto di conoscenza, come tentano di fare i neopositivisti, per ridurre la conoscenza all'oggetto. Impossibile ridurre l'esperienza. Ho udito suonare le otto", al protocollo "Tizio dice: "Il giorno tale nel tal luogo suonano le otto", poiché io posso persuadermi benissimo che le otto sono suonate senza averle udite e so benissimo che differenza c'è fra il suono delle otto, nella cui esistenza credo, perché me la attesta una persona che non differisce da me e che è accanto a me, e l'udire questo suono. Sono convinto che il suono c'è stato, ma so che non c'è stato per me, e in questa *veritas per me* del suono, come osservava Husserl polemizzando col Naturp., consiste l'audizione del suono.

Dunque la conoscenza non è una cosa", accanto alle altre, ma è il puro esser presente delle cose a me, il puro esser manifesto delle cose, e da parte mia, conoscere è il puro manifestare qualche cosa. Sicché l'oggettività della cosa conosciuta, l'oggettività dell'oggetto, si risolve tutta nell'esser conosciuto o nel presente, e la soggettività del soggetto (e soggettività = conoscenza) si risolve tutta nella presenza dell'oggetto. Questo voleva dire Aristotele quando diceva «uno è l'atto del sentire e del sentiente» (*De Anima*, III, 2), frase che gli Scolastici traducono così *cognoscens in actu et cognitum in actu sunt unum*. È vero, io che vedo, poniamo, una cosa gialla, non mi esaurisco tutto nella presenza di quel giallo, perché oltre a vedere il giallo, respiro, ho freddo, desidero muovermi, ecc., ossia perché non sono tutto cosciente il giallo. E quella cosa gialla non è solo presenza del giallo, perché è anche (poniamo che si tratti di un bambino) lascia, penne, vivente, ma il lascio, il pennuto, il vivente, non sono, in quanto tali, veduti da me. Perciò non si dice *cognoscens et cognitum sunt unum* — che non sarebbe vero — ma si dice *cognoscens in actu et cognitum in actu sunt unum*. Così commenta infatti S. Tommaso la frase di Aristotele «uno è l'atto del sentire e del sentiente». E dice l'atto del senso, come l'udire in atto, e l'atto del sensibile, come il risuonare in atto. Non sempre infatti sono in atto perché accade che chi ha l'udire non sempre oda e che è sonante non sempre risuoni». Quindi non sarebbe vero dire che io sono la campana, perché non sempre io oda la campana e non sempre la campana risuona a me. Ma quando odia che può udire ha la sua attività, e quando può risuonare ha il risuonare, e

(1) *Cognoscens et non cognoscens in actu distinguuntur quia cognoscens nihil habet nisi formam suam tantum, vel existens in actu vel habitus suum formam vel aliter*, S. TOMMASO, *Summa theol.* I q. 14, art. 1.

lora si ha quel suono in atto che è il risuonare e quell'attuale udire che si chiama audizione. Ed è necessario che tanto il suono in atto, che è il risuonare, quanto l'udire in atto, che si dice audizione, stiano in ciò che è in potenza (a quell'atto) ossia nell'organo dell'udito.¹ Qui S. Tommaso parla di organo, perché si riferisce ad una conoscenza sensibile: in generale si potrebbe dire «che soggetto conosce».

Il concetto della conoscenza come identità intenzionale o, come anche si dice per far più presto, di intenzionalità, era stato dimenticato nella filosofia moderna. Chi lo ha rimesso in circolazione nella filosofia contemporanea è stato Franz Brentano, il quale lo ha lasciato in eredità a Husserl e, attraverso Husserl, a molti altri. Forse anche G. E. Moore, uno dei neorealisti inglesi, sentì l'influsso brentaniano. Nel suo famoso articolo *The Refutation of Idealism*, egli cerca di mettere in rilievo la differenza fra l'identità reale che c'è fra una cosa e i suoi costitutivi, fra un oggetto bianco e le sue modificazioni (fra una perla bianca e il suo azzurro), e l'identità intenzionale che c'è fra il conoscente e il conosciuto (fra me e l'azzurro che vedo).²

Ma sia Brentano come Husserl e come G. E. Moore intendono che si possa avere immediata conoscenza del conoscere, dell'esser cosciente, della *noemeness*, come la chiama Moore, e questa loro affermazione ha prestato il fianco alle obiezioni di coloro che osservano (come Natorp contro Husserl e W. James contro Moore) che del conoscere non si ha (immediata) conoscenza. Natorp e James (ma pure da punti di vista molto diversi) ne traggono la conclusione

ingiustificata che non si può parlare di un atto del conoscere, di una *noemeness*, perché la coscienza come atto distinto dall'oggetto non c'è. Ora ci sembra di aver dimostrato che si ha conoscenza del conoscere, ma per riflessione, anche se non se ne ha esperienza nel senso preciso.

Del resto, se non avessimo una qualche conoscenza del conoscere donde potrebbero venir fuori termini come "conoscere", "sentire", "rappresentarsi"? Che rapporto ha mai il termine "sentire" con un suono di *reflexione* che il "vedere" è qualcosa di colorato? O il "rappresentarsi" ha la forma di un albero o di un qualsiasi altro oggetto rappresentato?

I tentativi di negare che noi abbiamo esperienza dell'atto conoscitivo non riescono. «La coscienza del suono non è altro che il suo esserci per me», dice il Natorp, ed ha ragione: ma è proprio quell'*esserci per me* che è irriducibile ad una qualità oggettiva del suono, il suo *esserci per me* è pure un fatto.³ E non si può dire di descrivere un fatto di conoscenza se oltre al "qualche cosa" che è conosciuto non si eleva anche quel suo "esserci per me". La descrizione del fatto conoscitivo mi offre non solo l'oggetto appreso, ma anche, sia pure indirettamente, l'atto dell'apprendere intenzionalmente.

DISTINZIONE FRA ATTO E OGGETTO DI CONOSCENZA

È dunque necessario distinguere in ogni conoscenza l'atto del conoscere dall'oggetto conosciuto: altro è il vedere, altro il veduto, altro il sentire, altro il sentito. «Le sensazioni... *pretendono* le determinazioni oggettive, ma non sono mai le determinazioni oggettive stesse. L'oggetto che appare, così come appare, è trascendente la rappresentazione. Anche se noi, per qualsiasi motivo, distinguiamo le determinazioni stesse che appaiono in puramente apparenti e vere, per esempio: in qualità primarie e secondarie, nel senso tradizionale, e se l'oggettività delle qualità secondarie non può mai e in nessun caso avere *nessuna* significazione che esse siano costitutivi reali degli atti coi quali le percepiamo».⁴

Abbiamo citato questo passo di Husserl perché esso sottolinea

(1) *In Arist. librum De anima comm.*, ed. Porro (Turin: Marietti, 1936), n. 59.
(2) «L'elemento che è comune a tutte le sensazioni e che ha chiamare e piacere è realmente diverso da se stesso: in realtà mi appare bianco e conosciuto da me, ma non da me, e si appropinquava a me, e così via. Quando domando: che esiste una sensazione di azzurro, il fatto che non l'ho e quindi esiste un essere accorto dell'azzurro. E questo essere accorto non soltanto è... qualche cosa di continuo e di presente, ~~qualche cosa~~ diverso dall'azzurro, ma ha anche... la caratteristica di apparire perfettamente e decisamente... per sé e non per gli altri. È quello di una cosa o di una sensazione: e poiché si vive con questa, ne parla di una parte di sé, costitutiva rispetto all'altra. Questa sensazione è appunto ciò che... chiamano in ogni caso per conoscenza. Avendo ne, di ogni specie, la conoscenza di... l'azzurro non esiste né più né meno, ma... questa conoscenza di sé, che è... costitutiva... se mediante... senso per sé, in cui si ha... e... e... risultato di una percezione...» *The Refutation of Idealism*, in *Philosophical Studies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1918, pp. 24-25.

(3) C. A. Husserl, *Carta a Edmund Husserl*, *Schriften*, page 132 e 133.
(4) *Philosophy of Language*, *Philosophical Studies*, n. 2, par. 10.
La *Philosophy of Language* è pubblicata da Routledge and Kegan Paul.

tazione e quindi la rappresentazione non spiega in che cosa consista la conoscenza.

Mà c'è dell'altro nella teoria che riduce il conoscere ad avere delle rappresentazioni, queste dovrebbero poi servire a far conoscere gli oggetti esterni, di cui sarebbero immagini. Ora una immagine non mi fa conoscere una cosa se io non ho già conoscenza della cosa stessa: una tela dipinta non è per me l'immagine di un uomo se io non ho già una certa conoscenza di cosa sia un uomo. Se la tela dipinta riproducesse una cosa affatto ignota a me, essa sarebbe per me una semplice tela colorata, non già una immagine. È quello che avviene di certi quadri futuristi per cui non si o non capisce che cosa il pittore volesse esprimere. Dunque la conoscenza degli oggetti anziché essere spiegata dalle rappresentazioni è presupposta da esse, essa resta, per dir così, al di là della rappresentazione.¹⁴

Se invece la conoscenza è, originariamente, presenza dell'altro al soggetto, il problema del come si possa trascendere la coscienza o la soggettività risulta essere un pseudo-problema. Ho detto la conoscenza è originariamente presenza dell'altro o dell'oggetto, poiché non molto è ciò che è immediatamente manifesto (o dato, o evidente): la maggior parte del nostro patrimonio di conoscenze è inferito, creduto, congetturato — e sull'inferenza, in questo lavoro, in questo processo di mediazione, può annidarsi l'errore.

ORIGINE DELLE TEORIE SOPRA CRITICATE

Potremmo domandarci ora come mai fosse così diffusa, specialmente nel periodo da Cartesio a Kant (e fosse ripresa poi nella seconda metà del secolo XIX) la persuasione che la conoscenza termina solo ad un fatto soggettivo, ad una nostra modificazione o rappresentazione, dalla quale si dovrebbe poi inferire la realtà, la cosa in sé.

La persuasione nasce, credo, dalla critica alla "oggettività delle qualità secondarie, critica che, per es., in Galileo o in Cartesio, è motivata da una esigenza di esattezza scientifica.¹⁵

(14) Per queste considerazioni si veda E. Husserl, *Idem zu der reinen Phänomenologie*, page 90. *Husserliana*, vol. III, pag. 224.

(15) Come riconosce anche il CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, Torino, Einaudi, 1952, vol. I, pagg. 424 ss. (trad. ital. dell'opera *Der Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, del 1906).

GALILEO

Come è noto, in un passo famoso del *Saggiatore*, Galileo nega che sapori, odori, colori ecc. appartengano effettivamente ai corpi esterni al nostro ed afferma che « tengano solamente la lor residenza nel corpo sensitivo, al che rimesso l'animale, siano levate ed annichilate tutte queste qualità ». I motivi addotti da Galileo in favore di questa opinione sono due. Primo motivo. mentre « ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o quella figura », ha certe dimensioni, è in moto o in quiete, invece « ch'ella debba esser bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata anzi se i sensi non ci fossero reciti, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai ».¹⁶ In altre parole: l'estensione, la figura, il movimento locale sono dati sensibili, puri dati di fatto.

Secondo motivo. un paragone fra le qualità corporee e il solletico come il solletico prodotto in noi da una piuma che passa sul nostro corpo non è una qualità della piuma, ma risiede solo in noi, nel corpo sentiente, così è pure delle qualità corporee: colori, suoni, odori, ecc.

Che cosa possiamo dire di questi argomenti galileiani? Quanto al primo, che l'estensione e il moto locale son puri dati di fatto, come le qualità è un fatto — non una necessità — che esistano corpi estesi, come è un fatto che esistano corpi colorati. È vero, come osserva Galileo, che l'estensione, il numero, il moto — in una parola gli aspetti quantitativi del mondo corporeo — sono per noi pienamente intelleggibili, che noi possiamo aver di essi concetti specifici: possiamo coglierne l'essenza specifica, mentre non possiamo cogliere l'essenza specifica delle qualità, e per questo possiamo formulare verità *necessarie*, ossia proposizioni analitiche, e perciò a priori, intorno agli aspetti quantitativi del mondo corporeo, mentre dobbiamo ammarci a formulare constatazioni di fatto o conclusioni indotte, ossia proposizioni sintetiche a posteriori, sugli aspetti qualitativi dei corpi; ma per qual ragione dovremmo noi annettere l'es-

(16) GALILEO, *Opere ediz. nazionale* vol. VI, pagg. 148-152. *Scritture mss.* (Cfr. *Ateneide*, ed. La Scuola, Brescia, 1950, pag. 47).

stenza solo di ciò che è per noi pienamente intelligibile? Potremmo far questo solo presupponendo che l'intelletto umano sia "creatore della realtà" (su un ~~anc~~ presupposto ingiustificato) all'inizio della ricerca filosofica, è poi dimostrato erraneo quando si sia seguito lo svolgimento del ~~a~~ metafisica.

Quanto al secondo motivo galileiano, osserviamo che è affatto arbitrario assimilare i colori ed i suoni (presondiamo ora da sapori e dagli odori) al solletico, poiché mentre il solletico, come il dolore e il piacere, è dato come suo, colori e suoni non mi sono dati come stati miei, tant'è vero che gli uomini, hanno sempre attribuito, ad es., il color bianco ma non il solletico alle penne d'oca.

Ma qual'è la ragione vera che muove Galileo a negare la "fisicità" ^(*) delle qualità corporee? È la necessità di eliminare dalla fisica le nozioni qualitative, per poter dare alla fisica stessa il carattere di scienza rigorosa. Poiché noi non abbiamo concetto specifico né delle essenze delle cose né delle loro qualità caratteristiche, non possiamo elaborare una scienza rigorosa sull'aspetto qualitativo del mondo corporeo, ma dobbiamo limitarci a registrarne solo l'aspetto quantitativo.

Tale esigenza è giustissima. Galileo aveva sempre dinanzi a sé gli esempi deplorabili, di pseudo-teorie fisiche costruite su pseudo-concetti di fumoso, di terreo, di umido e di secco, di caldo e di freddo, ^(**) il torto era quello di voler togliere anche dalla natura ciò che bisognava togliere solo dalle formule fisiche: di negare l'esistenza di ciò di cui si doveva negare solo l'esatta conoscibilità. Come vedremo più avanti, l'affermazione che i corpi sono dotati di qualità che li distinguono l'uno dall'altro porta necessariamente con sé la conclusione che nei corpi c'è un principio specificatore, che gli aristotelici chiamavano *forma sostanziale*; ma il concetto di forma sostanziale, essenziale ad una *philosofia della natura*, non serve affatto ad elaborare una scienza della natura, poiché la scienza mira alla conoscenza dello specifico, e noi possiamo, sì, affermare che in ogni corpo c'è una forma sostanziale, ma non conosciamo qual sia la forma sostanziale del tale o del tal altro corpo. Ora la scolastica della decadenza aveva tentato di elaborare una scienza della natura con

concetti puramente filosofici, si era illusa che concetti universalissimi, quali il concetto di forma sostanziale, potessero dare una conoscenza specifica dei fenomeni naturali, il che sarebbe un po' come se un tale, avendo soltanto il concetto di uomo in quanto tale — e fosse pure un esatto e profondo concetto dell'uomo — pretendesse di dedurre da esso come si comportò Giulio Cesare nella conquista delle Gallie, senza avere alcuna conoscenza delle fonti storiche, senza servirsi di alcuna testimonianza su la persona o l'attività di Giulio Cesare. Ognuno può immaginare quanto fantasiosi sarebbero i risultati di una tale storia costruita a priori sul puro concetto dell'uomo in quanto tale, e altrettanto fantasiosi erano i risultati della fisica insegnata da alcuni scolastici contemporanei di Galileo. Ora avvenne a Galileo e ai pionieri della nuova scienza della natura quel che potrebbe accadere ad uno storico che, trovando innanzi a sé pseudo-storie costruite a priori, ne fosse irritato a tal punto da propugnare non solo — e a buon diritto — la necessità di studiare le fonti, ma da voler addirittura bandire i concetti di uomo e da affermare che al mondo non son mai esistiti uomini, ma solo individui storici come Alessandro, Cesare ecc. Galileo, Cartesio e in genere i creatori della nuova fisica hanno avuto delle forme sostanziali e, per eliminarle, cercano di eliminare dal mondo corporeo anche le qualità.

Ma, per seguire il processo che ha portato a ritenere soggettive le qualità corporee, vediamo quale fosse esattamente la posizione di Galileo su questo punto. Per Galileo le qualità risiedono nel corpo *sensitivo*, non nell'anima, ossia sono, come diremmo oggi, un fatto *fisilogico*, non un fatto *psichico*, non il fisiologico e una specie del genere "fisico", ^(***) o, in altre parole: il corpo sensitivo è pur sempre un corpo, non è affatto una idea, una rappresentazione, un "fatto soggettivo" nel senso usuale della parola. In gergo, per il solo motivo che è un corpo sensitivo, non è, ch'io mi sappia, un "fatto soggettivo" rispetto a una casa o ad una pietra: è una cosa tanto reale e materiale quanto una casa o una pietra. Ecco perché mi ~~dispiace~~ sopra che Galileo nega la *fisicità*, non l'oggettività delle qualità ~~corporee~~ ~~corporee~~. Ecco perché si è pure detto che un "soggettivismo" fondato

(*) Preferisco dire "fisicità" anziché "oggettività", per le ragioni che spiegherò dopo.

(**) Nel *Dialogo galileiano*, a. 1. cap. 1. — nota.

(***) Qui il termine "fisico" non è preso nel senso scolastico, ma nel senso moderno; e vuol dire: ciò che è oggetto della fisica *prima* scolastica, ciò che appartiene al mondo corporeo in generale.

su considerazioni fisiologiche e narrative perché il cervello e gli organi di senso, un « *canal* » si produrrebbero e quindi corporee, sono realtà tanto minore quanto quell'altro che tu appare verde e quel fiume di montagna che mi appare azzurro. Se si volesse, dunque, formulare in modo più determinato e compiuto la teoria di quale « *tableau* » accetti, non in modo generico si dovrebbe esprimere così: « *Il mondo non-senziente è pura estensione in movimento* » soltanto se « *la sensazione si conforma le qualità* ». Come ad noi solo noi e venti che un materialismo, come solo noi venti sensati hanno luogo reazioni nervose ecc. così solo noi e venti sensati si produrranno sistemi nervosi si formano le qualità. Di fatto l'uomo che è scienziato, che è fisico, e non filosofo si interessa solo al « *tableau* » una teoria sul mondo fisico. « *La teoria secondo la quale il mondo fisico è pura estensione figurata in movimento, senza qualità* » ma non si preoccupa di inquadrare questa teoria in una concezione generale dell'universo in una vera e propria filosofia della natura.

CARTESIO

Ma non chi, come Cartesio, avesse invece tali preconcipi spaziali filosofiche. Il problema galileiano non doveva sembrare facilmente risolvibile. Infatti come si spiega quel salto qualitativo che viene ad essere fra il fisico e il fisiologico? È il corpo non-sensitivo pura estensione animata e corpo sensitivo qua fisico e qua fisiologico per dir così. Che cosa è quel più che c'è nel corpo sensitivo? C'è il rischio di dover riprendere la forma aristotelica. E qui a più di questo rischio spaventava Cartesio. Il quale risolve la difficoltà riducendo a zero il corpo sensitivo a pura estensione e trasferisce tutto ciò che di « *qualitative* » è nell'universo al mondo dello spirito, alla *res cogitans*. L'intero il mondo corporeo fino all'uomo è pura estensione in movimento puro meccanismo (di qua la teoria degli animali-macchine tanto strana quanto coerente col sistema nell'uomo, toccando alla *res extensa* che spiega tutto a via fisiologica fin alla sensazione e c'è una *res cogitans*, l'anima, che è l'unico soggetto delle sensazioni oltre che dei pensieri, anzi la distinzione netta fra sensazione e pensiero solo, può anche le sensazioni sono « *modi di pensare* » in questa concezione le qua-

lità che noi diciamo corporee son diventate fatti psichici, realtà spirituali pensieri ideali sentimenti. Quando vediamo un colore conosciamo dunque un'idea, un nostro modo di sentire. E quando conosciamo una estensione, quando pensiamo l'estensione geometrica? L'estensione è una realtà indipendente dall'atto col quale la conosciamo, ma Cartesio, per coerenza, deve dire che anche dell'estensione noi conosciamo immediatamente solo l'idea. Dico: per coerenza, infatti Cartesio non avrebbe potuto dire che quando vediamo una estensione colorata vediamo una realtà corporea rivestita di una idea; doveva dunque dire, logicamente, che, quando vediamo una estensione colorata, conosciamo due idee: quella dell'estensione e quella del colore. Ma stabilisce poi una differenza radicale fra queste due idee: l'idea dell'estensione è chiara e distinta, è innata, e quindi porta in sé la garanzia del proprio valore, corrisponde ad una cosa realmente esistente; l'idea del colore è un'idea confusa, e quindi non corrisponde a nessuna cosa realmente esistente,

LOCKE, BERKELEY

Locke nega che vi siano idee innate ed afferma che tutte derivano dall'esperienza sensibile; non rimaneva più posto, quindi, nel sistema lockiano, per idee privilegiate, così come le ammetteva Cartesio. La distinzione fra qualità primarie (esistenti anche nei corpi esteriori a noi — e qualità secondarie che sono pure idee — è, nel sistema lockiano, una ricorrenza, un residuo passato di un passato galileiano-cartesiano, in cui l'idea di estensione è privilegiata perché è quella sulla quale si costruisce la fisica matematica). E l'incoerenza sarà tolta dal Berkeley il quale non fa più distinzione fra qualità primarie e qualità secondarie e riduce tutti gli aspetti dei corpi a idee.

Nel termine *idea* si confondono l'*ideato* e l'*ideare* (l'oggetto e l'atto) e poiché l'idea come ideare è in me, è un modo di essere *me*. *une manière d'être*, anche gli oggetti delle idee sono concepiti come realtà « *in me* ». Ora, anche se le qualità sensibili fossero prodotti del soggetto fisico-psichico, esse sarebbero sempre distinte dall'atto con cui le conosciamo anche se l'ideato non esistesse fuori del cor-

⁽¹⁾ *Principia philosophiae*, I, vol. 68, 69, 70.

⁽²⁾ Riprenderemo la questione a quello che secondo noi è il suo posto circa nella filosofia degli italiani.

(3) Anche qui il termine è preso nel senso spiegato dalla nota precedente.

po umano, esso sarebbe sempre distinto dall'idea come *ideare*. La
c'è analogia tra i due termini invece è comune a razionalisti ed em-
piristi.²⁴

[illegible][illegible][illegible][illegible]

(43) *Recherches de la vérité*, lib. III, parte seconda, capitolo 2, ed. Lewis, Parigi, Vrin, 1946, vol. 1, pag. 230.

CAPITOLO TERZO

TEORIA DELLA CONOSCENZA E CRITICA DELLA CONOSCENZA

Parrebbe allora che, dopo la fenomenologia della conoscenza, dovesse venire la critica della conoscenza, ossia la dottrina con la quale si stabilisce quando la conoscenza è vera.

Ma la critica della conoscenza può essere intesa in due modi: o come dottrina con la quale si stabilisce quali sono le conoscenze vere o come dottrina che stabilisce le condizioni della verità in generale. Nel primo senso la critica della conoscenza è immanente ad ogni singola scienza, nel secondo senso si identifica con l'approfondimento filosofico della logica, con la logica filosofica.

LA CRITICA IMMANENTE AD OGNI SCIENZA

Nessuno dubita che sia la filosofia come le scienze particolari debbano dimostrare, il che vuol dire giustificare criticamente, le proprie affermazioni. Se si volesse quindi attribuire alla gnoseologia tutto il lavoro di critica, ogni scienza sarebbe gnoseologia. Il giustificare criticamente l'esistenza della peculosa di Andromeda non è ritenuto comunemente compito della gnoseologia, ma dell'astronomia: così la critica dell'affermazione che esistano elettroni o neutroni non è compito della gnoseologia ma della fisica, e così via per le altre affermazioni scientifiche.

NON SI DIMOSTRA LA VERITÀ
DELLA CONOSCENZA "IN GENERALE"

E, si badi, non esiste altro procedimento al' fuori di questo di quello cioè adottato dalle varie scienze reali — per dimostrare l'esistenza delle cose non si può dimostrare « in compenso ed in generale » l'esistenza di tutto ciò che noi riteniamo comunemente esistente, come vorrebbe Nicolai Hartmann,¹ perchè l'esistenza di ciò che è immediatamente conosciuto non ha bisogno di essere dimostrata, appunto perchè è intuita, immediatamente colta, e per ciò che non è oggetto di immediata evidenza non c'è una miracolosa chiave, che si chiamerebbe gnoseologia o epistemologia o teoria della conoscenza, la quale abbia il potere di darci un'assoluta evidenza intorno ad ogni cosa dispensandoci da la fatica di studiare ogni cosa in particolare, di rifare il processo critico di ogni singola scienza. L'evidenza che esiste Dio si ottiene costruendo una teologia naturale, l'evidenza che esistono corpi costituiti di materia prima e forma sostanziale, soggetti a mutazioni sostanziali ecc. si ottiene costruendo una cosmologia, l'evidenza che la struttura dei corpi è costituita da elettroni, neutroni, positroni o che se io si ottiene studiando la fisica, ecc.

L'illusione che ci sia un'unica scienza che possa dare garanzie a tutte le nostre certezze deriva, credo, da due motivi: 1) dal fatto che si è affascinati dal problema del così detto mondo esterno; 2) dall'illusione che si possa risolvere il problema dell'esistenza di qualche cosa senza determinare anche la natura, l'essenza di questo qualche cosa.

1. Si riconosce infatti comunemente che dell'esistenza di Dio e dell'anima spirituale debba occuparsi la metafisica e non la teoria della conoscenza, ma per l'esistenza dei corpi e di « questa bella d'erbe famiglia e d'animali » pare che occorra una scienza supplementare, la teoria della conoscenza. Ora non si capisce bene il perchè di questa differenza di trattamento se non ammettendo, come

¹ Intendo per scienze reali quelle che si occupano della realtà in contrapposizione alle scienze logiche, e prendo qui il termine scienza nel suo significato più ampio, in quanto cioè è applicabile anche alla filosofia. Le scienze reali comprendono quindi tutte le parti della fisica e tutte le scienze particolari, inclusa la logica.

² Zur Grundlegung der Ontologie, Berlino: De Gruyter 1935 pag. 131

dicevo sopra, che il problema dell'esistenza del mondo esterno presenti delle particolari difficoltà. Ma sono difficoltà determinate in gran parte da pregiudizi soggettivistici e che possono essere eliminate con l'eliminazione di questi pregiudizi.

2. Il secondo motivo, si disse, è l'illusione di poter risolvere il problema dell'esistenza del mondo esterno senza prima aver che cosa esso sia. Infatti si ammette che spetti alle scienze fisiche determinare la struttura dei corpi ed alle scienze biologiche dire qual sia la natura di questa bella d'erbe famiglia e d'animali, ma che un mondo di corpi e di viventi esista dovrebbe dimostrare la teoria della conoscenza. Ma per dimostrare che esiste qualche cosa bisogna ben sapere di che cosa si parla, non si può affermare che *esiste*... senza dire che cosa esiste. Ora io mi domando che cosa è quel mondo esterno la cui esistenza dovrebbe essere dimostrata dalla teoria della conoscenza?

Se mi si risponde: — è il mondo esterno considerato semplicemente come *ente*, come *qualche cosa*, senza che ancora sia precisata la sua natura — osservo che nessuno, nemmeno il più arrabbiato soggettivista, negherebbe che il mondo esterno sia qualche cosa, sarà per il soggettivista una mia modificazione, ma è certo qualche cosa. E, comunque, di una realtà considerata solo come *ente*, si occupa l'ontologia, non la gnoseologia.

Se mi si risponde — è il mondo esterno considerato come ente distinto dall'atto con cui lo conosco — osservo che anche in questo caso l'esistenza del mondo esterno è un dato di evidenza immediata, come si è visto nel capitolo sulla fenomenologia della conoscenza.

Se mi si risponde — è il mondo esterno così come lo considerano le scienze fisiche e biologiche — osservo che la dimostrazione dell'esistenza di un tal mondo può essere fatta solo dalle scienze suddette.

Se mi si risponde — è il mondo esterno considerato come *esterno*, cioè come uno stimolo che agisce sugli organi periferici, non ridistribuendo alla modificazione interna dell'organo e tanto meno a un fatto che si svolge nel sistema nervoso centrale — osservo che questo è un problema di psico-fisiologia, e che infatti in parecchi trattati scolastici si studiano nella *Psicologia*.

Se infine mi si rispondesse — è il mondo esterno considerato come l'ambiente in cui vivo, come l'orizzonte al quale reagisco, lo

tebbero è invece una facoltà imperfetta, che va superata dalla ragione la quale conosce la realtà vera.¹ Nessun filosofo realista ha mai preteso che la ragione umana conosca la realtà così adeguatamente come Hegel: per lui la ragione umana ha un potere illimitato: conosce l'Assoluto: si se stesso conosce anche « Dio come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di una spirito finito ».²

Si vede subito dunque che il problema da discutere con un tale idealismo è non già se esista una realtà, ma di che natura sia la realtà. Ora, lo studio della realtà, dell'essere, e compito della metafisica e delle scienze reali, non della teoria della conoscenza.

IDENTITÀ DI GNOSEOLOGIA E LOGICA

Qual è dunque il compito della gnosologia?

Non quello di dimostrare nessuna verità in particolare, ma di studiare che cosa sia la verità. Ora, la verità è nel pensiero, non nel pensiero come fatto psichico, ma nel pensiero in quanto conosce la realtà, nel pensato. Quindi studiare che cosa sia la verità vuol dire studiare il pensato, e studiare il pensato in quanto tale, che è propriamente il compito della logica.

Nella logica *matra*, nella parte filosofica della logica, studieremo non più qua forme particolari: pensa assumere il pensato, quali siano le possibilità teoriche: ma che cosa voglia dire esser pensato: *questo* è il modo di essere del pensato, che rapporto ci sia fra l'esser pensato e l'essere reale, il che vuol dire come sia possibile in generale una teoria, come sia possibile la conoscenza con valore.

¹ « *Il lavoro della Ragione in Aristotele* », edizioni Gluckner, vol. I, pag. 304. Cfr. anche *Emile Durkheim*, § ha. *Storia della filosofia*, vol. I, pag. 11.

CAPITOLO QUARTO

GLI UNIVERSALI

Nello studio del pensato in quanto pensato occorre cominciare dal pensato nella sua forma più semplice, dal minimo di pensato, per dir così, perché, facendo così, vedremo meglio qual è il carattere per cui l'ente *rationis* si distingue da l'ente reale, qual è il costitutivo dell'esser pensato in quanto tale. Convien sempre infatti, quando

si vuol studiare la natura di un oggetto nel suo carattere specifico, considerare le situazioni più semplici di tale natura, per non rischiare di attribuirle caratteri che non le competono se non per accidens. Voglio dire: se io per studiare la vita prendo in considerazione un vivente molto complesso, per es. un cane, corro il rischio di credere che per essere vivente occorra avere tutte le complesse funzioni che ha un cane: mentre è vivente anche l'araba che pur non ha quelle complesse funzioni. Meglio è dunque, se voglio conoscere il carattere del vivente in generale, che studi gli organismi più semplici.

Ora la forma più semplice di pensato è la nozione o concetto, perché la proposizione presuppone il concetto e l'argomentazione presuppone la proposizione.

Cominciamo dunque dal concetto e vediamo in che cosa esso si distingua da oggetto reale che rappresenta: qual è il carattere che gli compete in quanto pensato e che non compete all'ente reale.

Il suo carattere è l'universalità.

Vedremo poi se ci siano anche concetti individuali. Certo è che l'universalità può competere solo a enti ideali: nessun ente reale è universale: ogni ente reale è indi- *viduo* e *questo* è non altro.

E siccome la parola *universale* è stata presa in significati diversi

nella storia della filosofia diciamo subito che per universale in logica intendiamo un oggetto di pensiero che può esser predicato di più individui, *ad quod est aptum praedicari de pluribus*.

IL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI.¹

Qual è il valore dei termini universali?

Ecco il problema logico degli universali. Dico problema logico, perché l'esistenza di termini universali dà luogo a parecchi problemi: c'è quello del valore di essi, che è il problema logico; c'è quello del come sorgano in noi, come si formano le nozioni universali, che è un problema psicologico; c'è quello del come debba essere costituita la realtà affinché le nozioni universali abbiano valore, che è un problema metafisico. Noi qui ci interessiamo del problema logico, ma per risolverlo dovremo accennare anche agli altri.

Prima di studiare più largamente il problema degli universali facciamo qualche cenno a storia. Il problema degli universali si pone da un periodo assai antichissimo, e si riscontra in realtà in eresia oggi epoca della filosofia. Esso è già esplicitamente posto da Socrate con la teoria dei concetti, e più tardi, e più esplicitamente ancora, nella teoria delle idee di Platone. Ma il problema si ripropone e si modifica anche in epoche successive. Nella filosofia medievale il problema sorge alio studio di Porfirio e del relativo commento di Boezio. Nell'*Isagoge* Porfirio dice di non voler trattare perché troppo difficili questi problemi: 1) se i generi e le specie esistono o se sono mere astrazioni del intelletto; 2) posto che esistono, se sono corporali o incorporei; 3) posto che siano incorporei, se siano nelle cose sensibili o siano separati, come voleva Platone). Dice di non voler trattare questi problemi ma li tratta pure e il suo trattato è giustamente famoso. Boezio tenta invece una soluzione che in fondo è quella del realismo moderato. I medievali, studiando Boezio, trovarono posto e risolto in un certo modo il problema degli universali e ci favorirono sopra. Si distinguono per solito quattro tipi di soluzioni: 1) nominalismo (Non ci sono concetti universali, noi conosciamo solo gli individui, gli universali sono puri nomi *Natur verba*); 2) *conceptualismus* (Ci sono concetti universali, ma ad essi non corrisponde nessuna realtà, quindi i concetti universali sono privi di valore); 3) *realismo esagerato* (Ci sono concetti universali e ad essi corrispondono nelle cose che sono pure idee vere); 4) *realismo moderato o conceptualismo realistico*.

¹ Per questo capitolo debbo molto a un corso di lezioni sul problema degli universali tenuto da A. Meinert nell'università Cattolica del Cuore nell'anno accademico 1926-27.

² Esso non è stato però nella storia della filosofia un realismo esagerato allo stato puro, per di più senza una teoria che provasse gli universali a noi.

(Ci sono concetti universali ed hanno valore, sebbene la realtà sia fatta di individui, perché il significato dei concetti universali si realizza negli individui).

Non dobbiamo credere, come ho già accennato, che il problema degli universali scompaia nella filosofia moderna, resta, ma sotto altri nomi come problema dell'origine delle idee, problema dell'apriorismo della conoscenza. È sempre vero che se è una forma di nominalismo² infuso in queste cose, la risposta è sempre la stessa: le idee sono immagini sensibili, significa negare i concetti universali poiché immagini sensibili e sempre individuali, è sempre immagine di questo oggetto.

A tale modo di illustrare e di giustificare l'atteggiamento al realismo moderato³ si è quasi dovuti passare a che abbiamo nozioni e non solo parole universali, contro il nominalismo; 2) che tali nozioni non si attuano in realtà, fuori della nostra mente, come universali, come il realismo esagerato; 3) che il loro significato si attua però in certe realtà, come il realismo moderato.

1. Esistenza di concetti universali

È un fatto che abbiamo nozioni universali, e un fatto si mostra, non si dimostra, quindi dovremo sopra tutto richiamare la nostra attenzione a riflettere sulla nostra coscienza.

Si hanno presenti non solo contenuti individuali, come "questa mela" o "queste due mele", ma anche contenuti universali come "il rosso" o "i due"; ci si rappresenta talora anche un *quid*, una essenza prescindendo dalle sue attuazioni particolari, dagli individui nei quali si realizza. Ad es., lo vedo una palla, questa palla, ma questa palla per sé, per sua natura potrebbe trovarsi anche in un altro luogo, essere stata fatta in un altro tempo; questa palla è, potrebbe essere sia rossa ma potrebbe anche essere verde o rossa. E il grigio di questa palla per sé, in quanto grigio, potrebbe anche appartenere a un foglio di carta anziché a questa palla. Questa palla ha una forma sferica, ma la forma sferica per sé, per sua natura, potrebbe anche esser la forma di un pezzo di bronzo anziché di un pezzo di gomma.

Parliamo dunque di una palla che per sua natura potrebbe indifferentemente esser qui o là, mentre questa palla è necessariamente

da parte delle condizioni per sé siano, ma anche determinate dagli universali sono anche da parte delle condizioni per sé, per la natura, ovvero per l'essenza che appartiene a una determinata natura, a una essenza e non a un individuo.

(3) Una probabilmente solo l'epistemologia moderna è davvero nominalistica, il nominalismo non filosofico e in realtà un *conceptualismo*. Cf. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. I, par. 124-25.

triangolo isoscele è rappresentata come uguale a quella di un triangolo scaleno o che l'umanità di Giovanni è rappresentata come uguale a quella di Pietro? Per dire che due oggetti sono uguali, bisogna che io dica in che cosa sono uguali e quel *quid*, quel *aspettu* in cui sono uguali è concepito come *identico* nei diversi individui. Dunque, per quanto si tenta di sfuggire, si trovano sempre nozioni universali, nozioni di essenza, nozioni specificamente diverse (quanto al modo di concezione, non quanto al contenuto) dalle rappresentazioni individuali.

L'UNIVERSALE E "COMUNE"

Occorre poi fare un'altra osservazione. Gli empiristi confondono generalmente l'universale col *comune*, e l'individuale o singolare col *proprio*, e in questa confusione cadde anche un grande pensatore come Antonio Rosmini.¹⁷ Si parla talora come se, per es., la nozione di "grigio" fosse universale, quella di "una determinata sfumatura di grigio" fosse individuale, ma allora perché non dire che la nozione di "grigio" è individuale se si la paragona con quella di "colore"? Anche la nozione di una determinata sfumatura di grigio è universale quando tale sfumatura sia concepita come *tale*, ossia come prescindente dal *qui* e dall'*ora*, e non come *questa*.

Nella realtà, come osservava, polemizzando col Rosmini, Serafino Sordi, tutto è individuale, anche i caratteri comuni, nel nostro concetto tutto può essere universalizzato, anche i caratteri propri. «L'astrazione (universalizzatrice) ... trova tutto e genere e specie e differenza e proprio e accidente tutto individuale e singolarissimo: a cagion d'esempio quando per sensi le si offerisce il vostro amico Naunino, in esso trova l'animale (genere), l'uomo (specie), la ragione (differenza), la risolutezza (proprio), il peribondo (accidente) tutti per sé insieme concreti ed insieme per modo nell'individuo che nulla esce, neppure d'una linea, dal singolare. Ma tutto ancora, senza nulla eccettuare, ella può rendere universale. Quindi la supposizione dei due elementi, *comune* e *proprio*, l'uno generale prima di qualsiasi astrazione, l'altro irriducibile alla generalità è un mero capriccio contrario al fatto della nostra natura».¹⁸

MOTIVI DELL'EMPIRISMO NOMINALISTICO

1. LA CONFUSIONE FRA L'ORIGINE

E IL CONTENUTO OGGETTIVO DI UNA NOZIONE

A fondamento del nominalismo empiristico stanno due errori: 1) la confusione fra l'origine psicologica delle nozioni universali ed il loro aspetto logico; 2) la mancanza del concetto di ente ideale.

Perché ogni concetto sorge nel nostro spirito da una intuizione sensibile, che rappresenta un oggetto singolare, e poiché ogni concetto ha bisogno quasi dell'appoggio di una intuizione sensibile, gli empiristi ne traggono la conclusione che ogni concetto non è altro che una intuizione sensibile (più o meno impallidita o manipolata) e quindi rappresentativo del singolare come l'intuizione sensibile. Questa confusione è particolarmente evidente in Hume.

Dal fatto, indubitabile, che ogni idea deriva da una impressione, egli trae la conclusione che la differenza fra impressione, ossia percezione sensibile, e idea è solo differenza di *grado*, che le idee non sono altro che immagini allungate delle impressioni.¹⁹ Ora, si è osservato più volte, qual è l'impressione corrispondente all'idea di linea retta, di poligono di cento lati, o al numero 3247? Io ho queste idee, perché so cosa vuol dire poligono di cento lati, so cosa vuol dire 3247, so benissimo, per es., che 3247 sono più di 3245, ma non posso rappresentarmi sensibilmente né un poligono di cento lati, né 3247 oggetti, né mai ho visto uno spigolo che sia davvero una linea retta, che abbia le proprietà della retta geometrica.²⁰

Gli empiristi ribattono: ma quando pensiamo a una retta, a un poligono di cento lati, al numero 3247, abbiamo sempre presente una immagine, sia pure sommaria; ad esempio non potremo rappresentarci sensibilmente 3247 oggetti, però quando pensiamo quel numero abbiamo l'immagine o delle cifre che lo indicano o di una vaga massa di oggetti. E noi concediamo tutto ciò, ma osserviamo che le immagini presenti nella nostra fantasia sono ben diverse dai concetti. Ad esempio l'immagine delle cifre che costituiscono il numero 3247 può essere grande o piccola, può rappresentare segni

(17) *Testi di A. Rosmini*, Il nominalismo in Italia, Milano, 1923, pag. 43 ss.

(18) S. Sordi: *La tesi almeno di Sordi Saggi*, ecc., pag. 101. Citato da A. MARRAS: *Il nominalismo in Italia*, pag. 50.

(19) Sull'impossibilità di ridurre i concetti nominalistici ad immagini sensibili si veda anche E. CASERER, *Substantibegriff und Prädikatibegriff*, Berlin 1923, pag. 38 ss.

invece quello di mostrare come le nozioni universali hanno valore oggettivo, in che cosa consiste tale valore oggettivo.

Tuttavia, per non dare l'impressione al lettore di camminare sulle nuvole, accenneremo ad alcune nozioni universali il cui valore oggettivo è subito evidente senza bisogno di lunghe considerazioni per es. quelle di "ente", di "piacere", di "dolore". Infatti queste tre ultime piacere e dolore *per se*, è una realtà indubitabile, ed è una tra le due ricchezze di significato le due nozioni universali di "ente", di "piacere" e di "dolore". Queste due ultime piacere e dolore infatti, qualche cosa, è un ente, ed è un piacere o un dolore. Con ciò è escluso subito il concettualismo, perchè si vede che almeno alcune nozioni universali hanno un valore oggettivo e siccome *ad esse ad possit datur dictio*, è dunque possibile che un concetto universale abbia un valore oggettivo, benchè tutti gli enti reali siano individuati.

L'UNIVERSALE DIRETTO E RIFLESSO

Ora vediamo come ciò sia possibile.

In ogni concetto universale distinguiamo ciò che è concepito (la natura o essenza) e il carattere di universalità, il carattere per cui l'essenza o natura è predicabile di più individui. L'essenza o natura *per se* è indifferente alla singolarità o alla molteplicità. Quando dico che all'essenza o natura dell'uomo *per se* considerata compotela razionalità, non dico nulla che riguardi la singolarità o l'universalità della natura umana, sono sì di qua, prescindendo dalla considerazione della singolarità o universalità. E perciò quello che dico di una essenza *per se* considerata vale e della essenza così come si attua nei singoli individui e della essenza così come è presente nel mio spirito, come universale. La razionalità compete a Pietro e compete a quell'ente ideale che è presente nel mio spirito quando dico "l'umanità". La natura o essenza *per se* considerata si chiama anche *universale diretto* o *metafisico*, o anche *intentione prima*.

È evidentemente quanto prescindere dall'essere, dal modo di attuarsi, è un prescindere che faccio io, con la mia mente non in base in realtà essenze assolute che non si attuano o in un individuo esi-

stente o in un intelletto pensante. Nel mio concetto però questa distinzione fra la natura assoluta e il suo modo di attuarsi c'è.

L'essenza considerata così come si attua nel mio intelletto, cioè come un significato universale, predicabile di più individui, è detta anche *universale riflesso*, o *intentione seconda*.

L'universale diretto si forma nella nostra mente per un semplice prescindere dalle note individuanti, dal modo di essere singolare dell'essenza da noi considerata, e questo prescindere è l'astrazione universalizzatrice. L'universale riflesso si forma per una riflessione sull'universale diretto: riflessione in cui paragoniamo l'universale diretto ai singolari e lo vediamo predicabile di più singolari. L'universalità consiste dunque in una *relazione* fra l'essenza astratta e gli individui dai quali è astratta. L'universale riflesso è un ente ideale, poichè quel modo di essere universale è un modo di essere che l'essenza ha solo nella mia mente, perchè solo nella mia mente l'essenza è astratta dall'essere individuale e solo nella mia mente essa assume quella relazione di predicabilità ai diversi individui nella quale consiste appunto l'universalità. Ma, d'altra parte, tutta l'idealità del universale sta nel modo di essere, nell'universalità, e non tocca il contenuto, il ciò che è rappresentato.

ESPOSIZIONE DI QUESTA DOTTRINA NEL "DE ENTE ET ESSENTIA"

Riportiamo qui un passo del *De ente et essentia* di S. Tommaso. « La natura o essenza può esser considerata in due modi: o secondo la sua propria natura e il suo proprio significato, e questa è assoluta considerazione dell'essenza. E se la si considera in questo modo non è vero predicare di essa se non ciò che le conviene in quanto tale, sicchè, se le si attribuisse qualche altro carattere, l'attribuzione è falsa. Per esempio, all'uomo in quanto uomo conviene l'esser razionale e animale e gli altri caratteri che rientrano nella sua definizione, ma l'esser bianco o nero, o qualsiasi altra cosa che non costituisca il significato di "uomo", non conviene all'uomo in quanto tale. E perciò ove si domandi se questa natura possa dirsi una o più, non si può concedere nè l'una cosa nè l'altra, perchè l'unità e la pluralità non sono comprese nel significato di "uomo", e l'una e l'altra possono di fatto competere a tale essenza. Se infatti la pluralità fosse compresa nel significato di "uomo", la natura umana

(*) È il *sententia* Socrate da cui parla N. HARTMANN in *Zur Grundlegung der Ontologie*, pag. 123.

non pare che mai esser il mentre di Fatti e una in quanto è in
bancare il sindacato se una fosse compresa la signora di
non. Una donna in una e una ed identica a confer. Se
ra e d'Alfonso e a tutta donna non potrà che applicarsi
in più, ogni volta.

Se la natura è considerata in quanto ha l'essere in
questo e in quello e così a per ha scorse ad essa certi predi di
fatti e così per ragioni di soggetto e di si all a come si dice che
l'uomo è un essere è immortale Socrate benché l'uomo non
non completa al corpo e quindi la natura è considerata
più realizza che non la cosa e gli es, nello spirito e
le per la mente l'atto e un essere di carattere si guano di
fatto tale essenza per es. il carattere di molteplicità che compete
all'essenza attuata e si spiega secondo la divisione dei soggetti.²⁴

L'ASTRAZIONE

Ocorre ora che precisiamo un po' la natura di quel astrazione che ci porta all'universale diretto. Astrarre in genere significa separare, ma si può separare solo col pensiero e separare realmente. L'astrazione che ci porta all'universale non è un'astrazione reale, è un'astrazione ideale.

[illegible]

L'astrazione va poi distinta dalla negazione, che è pure una separazione fatta col pensiero, ma diversa dall'astrazione, perchè implica un giudizio, mentre l'astrazione è al di qua del giudizio, è un puro prescindere, un non considerare certi aspetti della realtà.

1. astrazione che è un puro prescindere può poi restare nel campo dell'individuale e distinguere semplicemente un aspetto individuale da un altro aspetto individuale, per es. il colore di questa mela dal suo sapore, e questa è l'*astrazione* che gli scolastici chiamano talora *astrazione impropria* o *distinguente*. Gli empiristi non conoscevano se non questo tipo di astrazione, ma vedemmo già che essa non riesce a spiegare il sorgere di nozioni universali. Bisogna ammettere dunque un diverso tipo di astrazione, un'*astrazione* che non si limita a distinguere i diversi aspetti di un individuo, ma prescinde dalla singolarità, dal modo di essere delle cose reali.

ASTRAZIONE E A PRIORI

Occorre insistere sul carattere di *apriorità* di tale astrazione: voglio dire sul fatto che l'astrazione universalizzatrice *fa cosa* l'universale, non lo trova già fatto nell'oggetto reale. « Egli è dunque un errore manifesto — dice il P. Serafino Sordani — l'immaginare nell'idea particolare "due elementi, uno ch'è per se stesso ed intrinsecamente universale, l'altro che assolutamente ripugna all'universalità. Nell'idea particolare o concreta che si voglia chiamare, tutto è particolare e concreto e l'astrazione non trova, come vorrebbe il Rosmini. l'universale, LO FA ».¹² Se non si riconosce qui, dove effettivamente si trova, l'a priori, si finisce o col negare alla scienza ogni carattere di necessità o universalità, come fa l'empirismo, o con l'introdurre molto più a priori di quel che effettivamente non vi sia, o ci si fa uscitori, come il Rosmini, sulle orme di Kant, di un *apriorismo metafisico*.

[illegible]

(2^e) È quindi nella totalità individui che essi si rappresentano.

[10] *«Literaturny mir»* di ¹ Kiev. Saggio ecc., citato da A. MASLOV. *Il neoplatonismo*

direttamente, convertendo se ad phantasmata. e... La mente si mescola indirettamente (per accidens) ai singolari, in quanto è unita con le potenze sensitive le quali non fanno per particolari. È, essa, una sorta di duplice primo in quanto il moto della parte sensitiva termina alla mente, come ne vedo nel mio che veda le cose a distanza e così la mente conosce il singolare per una certa riflessione, ossia in quanto la mente, conoscendo il suo oggetto, che è una natura universale, ritorna alla conoscenza del suo atto, e poi della specie che è principio del suo atto, e quindi del fantasma dal quale è astratta la specie, e così acquista una certa conoscenza del singolare.²¹ Si dirà: ma che processo complicato. Eppure è proprio così per dire "questo libro", "quest'uomo" debbo aver coscienza che è *un qui*, che *penso come uomo* è quello stesso quid che intuisco sensibilmente, qui, ora. Ora per poter questo debbo aver coscienza che il mio concetto di uomo deriva da "questo qui". Naturalmente questo processo è lungo a descriversi e rapido a compiersi: per questo ci sembra che la descrizione non corrisponda alla realtà.

Ma così è di tutti i processi vitali: anche il movimento di un braccio è lungo a descriversi in un trattato di fisiologia, ma rapido a compiersi.

Certe è che quest'uomo non potrebbe essere conosciuto come "uomo" se non mediante un concetto universale, e non potrebbe essere intuito come "questo" se non con una intuizione sensibile *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur*.

MISERIA E GRANDEZZA DELL'INTELLETTU

Così potremo risolvere una obiezione che si presenta facilmente: ma se ai nostri concetti universali sfugge il concreto, ossia sfugge la realtà, poiché tutto ciò che è reale è concreto, la nostra conoscenza intellettuale è inferiore a quella sensitiva. Che farne di concetti astratti, di queste maglie troppo larghe della nostra rete, attraverso le quali sfugge sempre la concretezza del reale? La facoltà più alta dell'uomo non dovrebbe esser posta, non già nell'intelletto astratto, ma nell'intuizione, nell'*Erlebnis* del concreto?

È una tentazione che prende spesso i filosofi — proprio perché i filosofi autentici non sono giocatori a scacchi con le idee, ma amatori

della sapienza — quella di disprezzare l'intelletto astratto e di cercare in qualsiasi altro il segno distintivo dell'umanità. Alcuni si illudono — sia detto con tutto il rispetto per la loro grandezza — che l'uomo abbia una facoltà sopra-intellettuale, capace di cogliere la realtà nella sua concretezza. Basta pensare all'intuizione delle cose in Dio di Malebranche, alla conoscenza di terzo genere di Spinoza, alla "ragione" hegeliana, capace di concetti concreti, al universale concreto del Croce, all'intuizione di Bergson. Ma in realtà questi filosofi non ci hanno mai dato un esempio di conoscenza sopra-intellettuale, di universale concreto. Le loro opere sono fatte di concetti astratti.

Altri, per rimediare alle insufficienze dell'intelletto astratto, erigono la vita, l'impulso, la conoscenza sensitiva al di sopra della ragione, ma il loro superuomo risulta meno che uomo e lupo agli altri uomini.

L'intelletto astratto, o meglio aspirante, è l'unica via che l'uomo ha per elevarsi: dà significato che le cose hanno *per lui*, polarizzato intorno all'utile-nocivo, al significato che le cose hanno *in sé*, è l'unico modo che l'uomo ha per dire a se stesso e agli altri *che cosa è questo* o *quest'altra*, per costruire un sapere universalmente valido. Vero è che il senso ci mette a contatto col singolo nella sua concretezza, ma cosa sarebbe una conoscenza in cui noi, pur avvertendo degli stimuli, non li potessimo definire, non potessimo dire *che cosa sono*? Noi non possiamo neppure figurarci una tale conoscenza, poiché in noi la conoscenza sensitiva è sempre penetrata di concetti, poiché, come abbiamo detto, il prius nella conoscenza è la percezione, ossia l'apprensione di un *quinto* che noi definiamo però come *qualche cosa*. Il concetto è quindi quello che illumina la conoscenza sensitiva, che ci offre la linea per affermare e dimostrare. Ma è un fatto che i nostri concetti sono astratti e non esauriscono la realtà, ed è perfettamente inutile, anzi dannoso sognare di avere concetti concreti. Dannoso, perché così non trattata partiva neppure da quello che effettivamente abbiamo, come uno che sognando di avere palazzi e ricchezze immense non si curasse di coltivare il campicello che effettivamente possiede.

D'altra parte è necessario aver chiara conoscenza della inadeguatezza della nostra conoscenza intellettuale per non sopravvalutarla e per lasciare il posto dovuto agli aspetti extrateoretici della vita umana.

Il mondo dell'arte, il mondo degli affetti non si possono certo ridurre alla vita intellettuale: essi sono ugliche espressioni della natura sensitivo-intellettuale dell'uomo e danno all'uomo una comprensione extra-teoretica di certi aspetti del reale ai quali non si arriverebbe

²¹ *Op. cit.* De Veritate X, art. 5.

mai con l'intelletto astratto. L'errore del razionalismo non è già quello di richiamare la nostra attenzione su questi aspetti extra-terrestri della vita umana e sull'arricchimento che essi portano alla pura conoscenza concettuale, ma è quello di trattenere questi aspetti al di sopra dell'intelletto, mentre è l'intelletto che li deve "giudicare". E quando dico giudicare non intendo p. es. che l'intelletto debba dimostrare la bellezza di un'opera d'arte, ma prendo il termine "giudicare" nel senso che ha in S. Agostino quando dice che il senso interiore giudica il senso esterno e la ragione giudica il senso interiore. Il che non vuol dire che la ragione o il senso interiore possano sostituirsi, possiamo, all'occhio e farci vedere un colore, ma vuol dire che debbono cedere il dato del senso esterno, ossia rinviarlo ad una superiore verità. Così l'intelletto non può sostituirsi all'intuizione estetica o alle emozioni della vita affettiva, ma può indagare su le ragioni della bellezza e uoce giudicare, al lume dei concetti, se un tal valore estetico e affettivo possa e debba rientrare nel piano di una vita umana, quali altri valori gli possano essere sacrificati e quali no.

Ci sembra che l'atteggiamento tomistico, tipicamente espresso dalle tesi che abbiamo sopra affermate sulla conoscenza umana del singolare, sia profondamente umano e ci asscuri dai pericoli sia del filisteismo beatamente soddisfatto del sapere che possediamo, sia della *Schönheit*, dell'andar fantasticando su pretese nostre intuizioni del divino. Nessuna meraviglia quindi che S. Tommaso opponga un filisteo a quelli che erodono l'uomo dotato di singolari intuizioni che la più profonda realtà delle cose è un sognatore a quelli che ritengono la conoscenza umana ridotta a una passiva registrazione di dati sensibili.

Vuol dire osservare anche che l'umanesimo tomistico è garantito nel suo equilibrio dalla fede nel soprannaturale, poiché si ha più facilmente il coraggio di essere soltanto uomini, che è una cosa un po' grigia, faticosa e minuziosa e di contentarsi dei nostri concetti astratti e inadeguati, senza sognare di essere superuomini, quando si è convinti che il nostro operare da uomini può essere affidato nelle mani del Padre che è nei cieli.

DAL PIÙ UNIVERSALE AL MENO UNIVERSALE

L'intelletto conosce prima il più universale e poi il meno universale. Il più universale infatti è il più indeterminato, e noi cominciamo dai concetti più indeterminati. Osserva S. Tommaso che se conside-

riamo la conoscenza intellettuale in rapporto con quella sensitiva, dobbiamo dire che prima viene la conoscenza sensitiva e siccome questa è del particolare, prima viene il particolare e poi l'universale della nostra conoscenza. Ma se consideriamo il processo che si svolge dentro la conoscenza intellettuale, vedremo che prima viene il più universale e poi il meno universale, e ciò perché ogni processo conoscitivo è un passaggio dalla potenza all'atto, e prima si perviene all'atto imperfetto che al perfetto. Ora l'universale è un tutto che contiene una pluralità. Conoscerlo imperfettamente vuol dire conoscerlo *sub quodam confusione*, senza distinguere i *plures* ai quali è applicabile, cioè indeterminatamente, genericamente, conoscerlo perfettamente vuol dire conoscerlo distinguendo la pluralità che contiene, ossia specificandolo e determinandolo. Nel processo della conoscenza intellettuale si va dunque dall'indeterminato al determinato, dal generico allo specifico. E qualche cosa di analogo avviene nel processo della conoscenza sensitiva: non che la conoscenza sensitiva sia dell'universale, ma nel senso che prima ci sono noti anche sensitivamente, gli aspetti più comuni della gente.

DOVE L'INTELLETTU SCOPRE L'ESSERE

Dunque il primo concetto dell'intelletto nostro è il concetto più universale: quello di essere, *illud quod primo intellectus concipit quam naturam... est ens*. Come vedremo parlando ex professo dell'essere in ontologia, c'è modo e modo di conoscere l'essere. Io si può conoscere confusamente, come ciò che è comune a tutte le cose (e così è il primo nostro concetto), e si può riflettere a ciò che vuol dire propriamente essere, prescindendo (imperfettamente) da tutto il resto (e così l'essere è l'oggetto dell'ontologia). L'essere, conosciuto nel primo dei modi anzidetti, è l'oggetto comune e adeguato del nostro intelletto (oggetto formale, ossia aspetto sotto cui son considerate tutte le cose che l'intelletto conosce). Mentre l'oggetto proprio dell'intelletto umano nella vita presente è la *quidditas rei materialis*.²⁴

Non c'è contraddizione fra queste due tesi, poiché la prima afferma che l'intelletto umano si estende di diritto a tutto l'essere, e la seconda afferma che l'intelletto umano coglie la prima volta l'essere nelle cose materiali, che le cose materiali sono ciò che prima di tutto

²⁴ Summa theol. I, q. 2, art. 3.
²⁵ Summa theol. I, q. 2, art. 2. — 28. art. 2.

l'intelletto umano conosce come ente, sono i primi enti che l'intelletto umano conosce. È ciò perché l'intelletto umano non conosce se non astruendo dalle immagini sensibili, perché il contenuto delle sue nozioni l'intelletto lo trae dalle immagini sensibili. Delle cose sensibili, prima di tutto, l'uomo si domanda *che cosa sono*, di queste, prima di tutto, coglie la *quidditas* o essenza, e la prima nozione con la quale esprime tale *quidditas* è la nozione di ente. Potremmo dunque dire che l'oggetto primo dell'intelletto umano in questa vita è la *quidditas* delle cose materiali concepita come ente. Si può dire che l'uomo si forma il concetto di ente prima di tutto in base all'esperienza delle cose materiali non significa dire che il concetto di ente sia prima di tutto concetto di ente materiale, come ci rimproverano gli idealisti.³⁰ Il concetto di ente, sebbene sia ricavato prima di tutto dalle cose materiali, non è affatto il concetto di ente materiale: è un concetto del quale, da principio, si conoscono attuazioni materiali ma che prescinde dalla materia e che si può usare poi applicabile anche a realtà spirituali, quando si sia dimostrata l'esistenza di tale realtà.

REFERIBILITÀ DEL CONCETTO ALL'IMMAGINE

Così comprendiamo meglio perché S. Tommaso dica che l'intelletto umano non può pensare attualmente nessun oggetto, anche quando ne abbia già acquistata conoscenza, senza rivolgersi all'immagine.³¹ Infatti l'oggetto proprio del nostro intelletto è la *quidditas rei materialis* e tale *quidditas* non si realizza se non in individui corporei che possono esser rappresentati solo nell'immagine sensibile, dunque pensare ad una tale *quidditas* vuol dir pensare all'essenza di questo o quest'altro individuo corporeo in cui essa può realizzarsi. La ragione — dice S. Tommaso — per cui è necessaria la *conversio ad phantasma* è che l'oggetto proprio dell'intelletto umano « è la *quidditas* o natura esistente nelle cose materiali, e attraverso tali nature delle cose visibili l'intelletto ascende ad una certa conoscenza anche delle cose invisibili. Ora è proprio di tale natura l'essere solo individualmente »³²

³⁰ Si veda su questo punto l'interessante discussione tra F. Olgiati e Armando Carlini nella "Rivista di filosofia neoscholastica", 1932 e 1933 ripubblicata poi nel volume di F. Olgiati - A. Carlini, *Spiritualismo e idealismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1933.

³¹ *In quibusdam de est intellectum nostrum secundum presentem vitam statum... aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasma* (« *Summa theol.*, II-II, q. 17, a. 2).

³² *Ibid.*, q. 17, a. 2.

³³ Non che l'ente non esista attualmente in se stesso solo della natura corporea

l che non si avvera senza che vi sia la materia. Perciò la natura della pietra, e di qualsiasi cosa materiale, non si può conoscere completamente e veramente, se non si conosce così come esiste nel particolare e il particolare si apprende col senso o l'immaginazione ».³³

Dunque sembra che l'essenziale sia questo: i nostri concetti debbono sempre mantenere una certa riferibilità all'immagine. Generalmente si interpreta questa dottrina di S. Tommaso come una affermazione che non c'è pensiero senza che sia presente una immagine corrispondente, e gli psicologi moderni che affermano la esistenza di pensieri senza immagini son ritenuti in opposizione con S. Tommaso. Forse è possibile prescindere dalla questione dell'esistenza di pensieri senza immagini, e interpretare la dottrina tomistica come affermazione della necessaria riferibilità di ogni pensiero — anche il più astratto — ad una immagine. È vero infatti che S. Tommaso adduce come argomento in favore della sua tesi anche il fatto che quando pensiamo ad una cosa adoperiamo degli esempi, ossia delle immagini sensibili, ma questo è per lui solo un *modus* della verità della dottrina: la *ratio* dimostrativa è quella che abbiamo vista sopra.

anche l'ente spirituale, come ogni ente, non può essere che individuo. Ma nel mondo spirituale non sono individui. E così da una parte si arguisce l'individualità nel mondo di una specie e dovuta alla materia agente generatrice, come vedremo in seguito della natura. Anche i soli spiriti sono individui, ma ognuno di essi lo è per se stesso secondo la sua propria essenza.

« *Individuum spiritus non est natura* ».

CAPITOLO QUINTO

LE VERITÀ IMMEDIATAMENTE EVIDENTI

I La verità

Come il problema degli universali riguarda i concetti, così il problema della verità riguarda le proposizioni. Finché si resta nel mondo dei concetti si è al di qua del vero e del falso, perché non si afferma ancora nulla, si hanno solo presentimenti allo spirito dei significati. Si intuisce astruendo, si *abstrahendum non est mendacium* chi si limita ad astrarre (e a contemplare le nozioni astratte nel proprio spirito) non può mentire. Ma quando si afferma o si nega, quando si dice: "le cose stanno così e così", allora sorge il problema della verità.

CONOSCIAMO DELLE VERITÀ

Prima però di rispondere alla domanda "che cosa è la verità?" vediamo se conosciamo delle verità e di quali tipi siano le verità da noi conosciute. Ripetiamo anche qui che non si tratta di assicurarsi delle tali o tal'altre verità — compito questo che esorbita dalla logica — ma di constatare che, di fatto, conosciamo qualche verità, tanto perché il nostro discorso sulle verità non sembra campato in aria e perché la nostra analisi della conoscenza della verità si manifesta subito come l'analisi di un fatto reale e non di qualcosa di ipotetico.

Ora, come si è già osservato parlando della conoscenza in generale, porsi un problema significa già possedere delle verità ed esser sicuri di possederle. P. es. la proposizione "esiste una superficie bianca

e lascia dinanzi a me" (qualunque sia la natura e l'origine di essa) è una verità.

VERITÀ DI FATTO E VERITÀ NECESSARIE

Dobbiamo distinguere due tipi di verità: verità di fatto, e verità necessarie: *verities de fait* e *verities de raison* come le chiama Leibniz, *matters of fact* e *relations of ideas*, come le chiama Hume. Le prime sono quelle che affermano l'esistenza di qualche cosa, per es. "ci sono alberi", "esiste un albero", o determinano la natura di una cosa esistente in fatto, come la proposizione "questo albero è verde", e seconde sono quelle che affermano un rapporto fra concetti, fra espressioni, senza che se questo rapporto sia poi attuato in realtà o no, ad es. "il triangolo non può avere interni uguali a due retti", "l'uomo è animale ragionevole" ecc. Infatti se il triangolo abbia gli angoli interni uguali a due retti è vero anche se attualmente non esistono triangoli, che l'uomo sia animale ragionevole è vero anche se attualmente non esistono uomini, e ciò che si intende affermare quando si pronuncia non quelle proposizioni e solo che dato un triangolo è data anche la proprietà di avere gli angoli interni uguali a due retti e che, se c'è un uomo, esso deve esserci con caratteri di umanità e di ragionevolezza altrimenti non è un uomo.

Ora, come ci sono verità di fatto immediatamente evidenti, ad esempio l'affermazione che esiste questo mio atto o verità che ci sono sei e non cinque, e immediatamente evidenti ad esempio il principio di identità, ogni cosa è se stessa, e i principi di non contraddizione, *non potest aliquid esse et non esse*. Tale principio infatti non afferma l'esistenza di nulla, ma dice che dato qualche cosa, questo qualche cosa deve essere se stesso, cioè determinato, e in contraddittorio.

CHE COSA È LA VERITÀ

Ora riflettiamo un momento su queste verità, sia di fatto come necessarie. Cosa vuol dire queste proposizioni sono vere? Vuol dire: *le cose stanno così come io dico, o io esprimo come stanno le cose*

La verità¹ è dunque l'adequazione della conoscenza alla realtà: *adequatio intellectus ad rem*.

E perchè diciamo: *le cose stanno così?* perchè siamo sicuri che le cose stanno così?

La risposta non può essere che una: perchè vediamo che stanno così. Questo carattere per cui la cosa si manifesta è l'evidenza intrinseca. Abbiamo già detto parlando della conoscenza in generale che non ci può essere altro criterio primo e fondamentale di verità e che sull'evidenza deve fondarsi chiunque pretenda di esprimere una affermazione che abbia valore, anche se questa affermazione fosse una critica dei criteri tradizionali di verità e di evidenza, perchè, l'autore di questa critica non potrebbe esigere di esser preso sul serio se non dicesse di vedere e non temesse di far vedere che la verità e l'evidenza sono altra cosa da quella che io dico, che *le cose stanno in un modo diverso da quel che io dico*.

La verità e l'evidenza sono dunque realtà che non si possono negare senza con ciò stesso presupporle e affermarle.

Naturalmente, quando diciamo che la verità è un adeguarsi alle cose, quel "cose" va inteso in un senso molto ampio: la cosa a cui mi adegua può essere anche un ente ideale: è però sempre un dato alla conoscenza con la quale lo riconosco, adeguandomi ad esso.²

VERITÀ LOGICA E VERITÀ ONTOLOGICA

Approfondiamo ora la nozione di verità. Noi studiamo qui la verità logica o verità della conoscenza. Si parla anche di una verità ontologica o verità delle cose. Il carattere comune all'una ed all'altra verità è di essere un rapporto fra l'intelletto e la realtà: nella verità logica l'intelletto è, per così dire, misurato dalle cose, nella verità ontologica la cosa è misurata dall'intelletto. O, in altre parole, la verità logica è il rapporto fra un intelletto e una cosa che l'intelletto trova, *scopre*, la verità ontologica è il rapporto fra una cosa e l'intelletto che precede alla creazione della cosa stessa (rapporto che c'è, per es. fra un'opera d'arte e l'intelletto dell'artista)³. La ve-

¹ ~~La nozione della verità logica e della verità ontologica, non della verità ontologica.~~

(²) Su questo punto si veda le sue analisi di M. D. ROJANSKY-GOMULKA, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris, 1932. Cfr. specialmente pagg. 4-47.

(³) ~~La nozione della verità logica e della verità ontologica.~~

rità, dunque, sia ontologica sia logica, dice sempre rapporto ad una conoscenza, ma la verità logica è verità della conoscenza, inerisce alla conoscenza.

LA VERITÀ LOGICA È ESPRESSA
SOLO DALL'ENUNZIAZIONE

A cualquier cosa...

In un certo senso si può dire che conoscere è un apprendere, uno scoprire, un manifestare la realtà, quindi un adeguarsi alla realtà, ma non sempre chi conosce sa di adeguarsi alla realtà, non sempre espone con la conoscenza quanto ha appreso. Quando si apprende semplicemente un oggetto senza comprenderne l'essenza, si conosce solo il bianco, cioè l'oggetto, la vera sostanza rimane ancora fuori da esso, si apprende di una realtà, ci si adegua ad esso, si è nella verità ma non si conosce ancora la verità (essa non si esprime ancora con la conoscenza questo rapporto di adeguazione). Solo quando si afferma (o si nega) si dice "la cosa sta così come dice io", si esprime il rapporto di adeguazione, quindi solo nell'enunciazione può trovarsi propriamente la verità come conosciuta.¹

**LA CONOSCENZA DELLA VERITÀ
S' HA SOLO NELLA RIFLESSIONE?**

Qui si può presentare una difficoltà. Per conoscere la verità bisogna conoscere la ~~conoscenza~~ realtà, l'intelligenza e l'essere: ma allora per vedere la verità di una enunciazione bisognerà prima riflettere sull'atto conoscitivo per sapere se esso è o no conforme alla realtà. Si tornerebbe

(b) Sed quando inter lectus iudicat est ut *de habere opus est forma quam ut*
apprehendat inter p. in cognoscat et de sermo. Et hoc facit componendo et
 dividendo. Et ut bene videntur quod verus et. etus et aliqua et. et inter
 lectus cognoscendo quid quid est, sed non quod cognoscat aut dicit verum. Sum-
 mit. *thul*. □ 4. et 3.

[illegible]

be dunque, dopo aver tanto cercato di evitarlo, al così detto realismo mediano, alla teoria che pone l'autocoscienza a fondamento di ogni conoscenza.

C'è anche un passo famoso di S. Tommaso che è o sembra favorevole a questa soluzione. Dice infatti S. Tommaso nell'art. 9 della q. I *De Veritate*: «*La veritas*» è conosciuta dall'intelletto in quanto l'intelletto riflette sul suo atto, non solo in quanto conosce il suo atto, ma in quanto conosce il rapporto fra l'atto e la cosa, rapporto che non può esser conosciuto se non alla luce la natura dell'atto, la quale a sua volta non può esser conosciuta se non si conosca la natura del principio attivo, che è l'intelletto stesso, la cui natura è fatta appunto per conformarsi alle cose. Sicché l'intelletto conosce la verità in quanto riflette su di se ».

Prima delle preoccupazioni metodiche mettiamo avanti quelle teoriche. È possibile che la conoscenza della verità presupponga una riflessione sulla nostra facoltà conoscitiva?

Non ci sembra.

Infatti come si potrebbe conoscere la verità di questa proposizione: *in natura intellectus est ut rebus conformetur*? La natura dell'intelletto sta infatti, dinanzi all'atto con cui la giudichiamo fatta per adeguarsi alle cose, come una *res extra* stessa. E allora bisognerebbe riflettere sull'atto con cui giudichiamo la capacità dell'intelletto, e poi riflettere ancora su questa riflessione e così all'infinito. Resta, insomma, contro l'interpretazione che si presenta a prima vista di questo passo tomistico, l'obiezione che abbiamo esposta nel primo capitolo contro la posizione del problema della conoscenza come problema del valore della *facoltà* conoscitiva. Non si conosce prima la capacità della nostra conoscenza di adeguarsi alle cose e poi si dice: "allora questa enunciazione è vera", ma piuttosto, conoscendo la verità di una enunciazione, si constata in atto la nostra capacità di conoscere il vero.

Se poi passiamo dalla questione teorica a quella dell'interpre-

¶ 1. Vndeque arguendum est intellectum secundum quod intellectus reflectitur
super se ipsum suum, non solum secundum quod cognoscit ipsum suum, sed secun-
dum quod est in genere et in ratione sua de se. Item quidem dicitur in 1. 2. q. 1.
in ista natura ipsius actus quod cognoscit sui bene non cognoscit naturam
principalem actus, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut se ipsum cognoscatur
unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra aliquos intellectus

11. *De Intellectu* 1. 2. q. 1.

tazione di S. Tommaso, stanno, contro il passo del *De Veritate*, che è un'opera giovanile, in passi tomistici, e più autorevoli perché posteriori e quindi espressione di un pensiero più maturo. Abbiamo già citato quello della *Summa theologiae*, I p., q. 16, citiamo ora un passo del Commento al *Perihermeneas*, che è del 1269-71: «L'intelletto può conoscere questo rapporto di conformità al reale, e perciò solo l'intelletto (e non il senso) può conoscere la verità... Ma conoscere il predetto rapporto di conformità non è se non giudicare che le cose stanno o non stanno così, quale affermare o negare».⁷

Ma probabilmente anche il passo del *De Veritate* non contraddice a queste più mature affermazioni di S. Tommaso, e la "riflessione" della quale si parla nell'opera giovanile non è altro che quella consapevolezza della verità che è impunita in ogni giudizio motivato. L'intelletto vede che la sua natura è fatta per confermarsi alle cose proprio mentre vede che, attualmente, vi si conforma. E vede che si conforma alle cose quando conosce una verità immediatamente evidente. Anche il Goetano e il Ferrarinas interpretano così S. Tommaso.⁸

2. Verità di fatto

LE VERITÀ DI FATTO SONO ENUNCIAZIONI SINTETICHE A POSTERIORI

Le verità di fatto suppongono l'esistenza del soggetto della proposizione intendendo riferirsi ad un soggetto dato *sic et nunc*. Quando affermo, per es., che "questo libro è grigio", intendo riferirmi al libro che esiste qui dinanzi a me.

(7) «Intellectus autem potest habitudinem habitudinem conformitatis cognoscere: et ideo solus intellectus potest cognoscere quod sit veritas. Et principium autem generalitatis conformitatis habitudinis in quibus rebus sunt sunt in rebus in se vel non esse, quod est componere et dividere». In *Periherm.*, lib. I, lectio 3.

(8) TOMASO DE VIT. CAUS. CAUSAE è autore fra l'altro di un trattato e scaturisce dalla *Summa theologiae* e l'opera di S. Tommaso. Si veda la BIBLIA di un commentario alla *Summa theologiae*. Entrambi i commentari si trovano nell'edizione latina delle opere di S. Tommaso. Per il Goetano si veda il commento alla I parte di 16 art. 2 per il Ferrarinas il commento al I lib., cap. 59. Nell'esperto la questione della verità ha seguito il corso di filosofia tenuto da A. Mazzoni nel I anno della facoltà di filosofia nell'anno accademico 1937-38.

Del Mazzoni si vedano anche *Essegi tomistici*, in i Riv. di filol. neoscholastica, XXIX, 1937, fasc. 10 e *Appunti di filosofia tomistica*, ibid., XXXI, 1940, fasc. 40.

In queste enunciazioni il nesso fra soggetto e predicato è dato ad esperienza o ad altre cose che sono vere e proprie esperienze complete di caratteri costituenti "questo libro" e il carattere "grigio" ma son dati uniti insieme nell'esperienza, di fatto. Dire "questo libro è grigio" significa dire: esiste di fatto, e mi è attestato dall'esperienza, il nesso fra certi caratteri (questo libro) e un certo altro (il grigio).

Tali enunciazioni sono dette da Kant *giudizi sintetici a posteriori sintetici* perché il predicato aggiunge qualche cosa alla nozione di soggetto, *a posteriori* perché l'aggiunta è compiuta a nome di un dato di fatto, di una esperienza. Quindi dinanzi una nuova esperienza potrebbe attestarmi una verità opposta a quella che ho conosciuta oggi, domani questo libro potrebbe esser diventato verde, la negazione di una verità di fatto non contraddice l'altro e non bene anche un puro fatto, *mentre è*, non può non essere, e non si può negare un fatto, mentre quel fatto è presente ed evidente senza averne ad esso.

PRIORITÀ DELLE VERITÀ DI FATTO

Come ha ben mostrato A. Mazzoni, non si può affermare il valore delle verità necessarie se non dopo aver affermato quella delle verità di fatto perché, come abbiamo detto, una verità necessaria esprime un rapporto fra essenze, quindi tanto vale quanto valgono le essenze che io metto in rapporto. Verità riguardanti essenze reali hanno valore per il mondo reale, verità riguardanti la chimera sono di ordine chimerico e così al di qua di tutti gli altri enti immaginari.

Ora, io non posso assicurarmi che una essenza appartenga alla realtà se non coguendola in un fatto, e quindi affermando l'esistenza di un fatto. Se dico "ogni colorato è esteso" enuncio una verità necessaria, ma per sapere che il colorato è una realtà esistente, anziché una chimera, o un ente ideale, debbo enunciare una verità di fatto, per es. "questa toglia è colorata" e quindi "ci sono enti colorati" così posso sapere che il principio di non-contraddizione ha un valore reale solo dopo aver constatato che c'è qualche cosa (ossia che la nozione di ente risponde ad una realtà).

Nè varrebbe l'osservazione che le verità necessarie si possono intanto dimostrare valide per un mondo possibile, perché non possiamo sapere se le essenze che mettiamo in relazione siano possibili.

prima di averle viste realizzate in un fatto. Infatti la non-contraddizione o compatibilità degli elementi costitutivi di una essenza non è criterio sufficiente per giudicare della sua possibilità, poiché è un criterio che vale solo per le essenze complete e non dà, come dice Kant¹⁷, il formale¹⁸ della possibilità non vale per gli elementi costitutivi di tali essenze, non mi dà "il materiale" della possibilità. Non basta, perché una essenza sia possibile, che i suoi elementi siano compatibili: bisogna inoltre che sia possibile ognuno di questi elementi. Per sapere se è possibile un volo di mille chilometri, debbo sapere, osserva A. Masnovo¹⁹, non solo se "volo" e "lungo mille chilometri" sono caratteri compatibili, ma anche se è possibile un volo e se è possibile una lunghezza. Perché se che un volo è possibile? Perché ho visto volare. Perché so che una lunghezza è possibile? Perché ho visto delle lunghezze, delle estensioni.

Quindi, finché non mi sono assicurato che le essenze delle quali parlo hanno un fondamento nel mondo realmente esistente, non sono neppur sicuro che le verità necessarie siano valide per un mondo possibile.

VERITÀ DI FATTO E PERCEZIONE DEL PRESENTE

Dato la priorità delle verità di fatto, è opportuno esaminare un poco il loro fondamento.

Osserviamo innanzi tutto che la necessità di giudicare dipende dal carattere astratto dei nostri concetti. È l'astrazione dei nostri concetti quella che ci impone di conoscere per successive sintesi, per affermazioni e negazioni, ossia giudicando.

Per non imbrogliarci con pseudoproblemi dobbiamo tener presente che non partiamo da concetti per domandarci poi, se gli oggetti rappresentati da quei concetti esistono, ma partiamo da percezioni di enti esistenti. E siccome non intuivamo gli enti esistenti adeguatamente, ma ne cogliamo solo taluni aspetti, e, prima di tutto, questo che essi sono *qualche cosa, enti*, abbiamo poi bisogno di ricomporre quell'unità, troppo ricca per poter essere da noi affermata

(17) *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, trad. Carabellere, in E. Kant: *Scritti precisi*, nuova ediz. Bari, Laterza, 1953, pag. 117.

(18) *Problemi di metafisica e di critico-logica*, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, 1976, pag. 25 ss.

di colpa, con un giudizio. Il nostro primo giudizio è: c'è qualche cosa, o, che è la stessa *qualcosa* (che io apprendo sensibilmente) è. Ma questo giudizio non fa che ricomporre quell'unità che abbiamo percepita esistente e che abbiamo espressa col concetto *di qualcosa* di ente. Aggiungeremo poi che *questo ente è tale*, e, attraverso successivi giudizi, ci formeremo un concetto sempre più determinato di quel che percepiamo.²⁰

S. Tommaso dice spesso che il giudizio esige una riflessione. Bisogna infatti distinguere nel giudizio due momenti: la sintesi dei termini e l'assenso dato a questa sintesi. È più facile vedere questa distinzione nei giudizi nei quali non cogliamo subito l'evidenza della proposizione. Pensiamo che uno ci faccia rilevare una qualità che non ci aveva immediatamente colpito del nostro amico Tizio e ci dica: «Tizio ha una particolare arte nell'imitare il modo di parlare degli altri». Noi ascoltiamo questa frase, la comprendiamo, ma non siamo subito convinti che sia così. La sintesi dei termini è presente al nostro intelletto, ma non diamo ancora l'assenso, non diciamo ancora sì, la cosa sta così. Poi riflettiamo un momento sulla proposizione che ci è stata enunciata, ricordiamo p. es., che Tizio, nel ricevere i discorsi di una persona, un dato giorno, ce li riferiva con tono di voce, pronuncia e ritmo simili a quelli della persona di cui si parlava, e diciamo (non occorre che lo diciamo a parole, basta che lo diciamo in noi stessi) sì, è vero, la cosa sta così. Allora abbiamo dato l'assenso, e solo allora abbiamo pronunciato un giudizio. Il giudizio esige dunque questo ritorno sulla sintesi dei termini, questo esame per vedere se la cosa sta così.²¹ Quando il vedere che la cosa sta così è immediato, quando non c'è bisogno, come nell'esempio citato sopra, di ricordare altre conoscenze per vedere che la cosa sta così, la distinzione dei due momenti appare meno, ma l'assenso è sempre dato in funzione di un *vedere che la cosa sta così*, che la sintesi dei termini va bene, corrisponde a ciò che è. La sintesi, infatti, come osserva il De Tonquedec,²²

(19) Questo per le verità di fatto. Per le verità necessarie si tratta essenzialmente della loro percezione, e anche se detto non è, si osserva l'attinenza, e cioè che non può darsi la percezione di un dato senza che si intenda prima l'oggetto contenuto nell'esperienza, e cioè che per ogni cosa che è tale analizzata in una essenza, una qualità o in tutta per sé, che ha la propria natura e l'essenza, e che non può non corrispondere a se stessa come a se stessa.

(20) «Sed quando intellectus inest res ita se habere sicut est, fortis quasi de se apprehendit, cum prima cognoscit et deum verum. Et hoc non componendo et dividendo, sed simpliciter, de se, de se».

(21) *De veritate*, in *Opuscula*, pag. 30.

è qualche cosa di artificioso, entro certi limiti, di prodotto dal nostro intelletto, poichè è lo sfaccettamento in *più* concetti di una realtà che in sé è una, e che noi abbiamo bisogno di guardare così, sotto aspetti diversi che poi ricomponiamo, perchè non siamo capaci di coglierla totalmente con una situazione sola, quindi dobbiamo vedere se questo prodotto nostro va bene, se i conti tornano, se la cosa sta effettivamente così. E per far questo dobbiamo confrontare la nostra sintesi con la percezione dalla quale siamo partiti (se si tratta di giudizi di fatto) e con l'essenza che ci appare analizzata (se si tratta di giudizi universali). Dio *non componit et dividit*, appunto perchè conosce adeguatamente tutto l'essere, e non ha bisogno di approssimarsi ad esso per successive analisi e sintesi come facciamo noi.¹²

L'ESPÉRANCE ET L'ESCRITURE

Ma questo provare le sintesi dei termini sulla realtà non sarebbe possibile se non partissimo da una percezione della realtà esistente, se la conoscenza dell'esistente concreto non fosse anteriore (logicamente) al giudizio.

Osserviamo infatti che giudizi di esistenza di questo tipo "Esiste la tal cosa" si pronunciano generalmente su realtà le cui esistenze è solo dimostrata, su realtà delle quali non abbiamo esperienza, perché nella percezione di un ente è già implicito il giudizio di esistenza. Ha

[illegible]

senza dire esiste Dio, esiste la forma di gravità (perché si percepiscono corpi che cadono, non la forma di gravità), esistono i raggi ultravioletti (poiché, anche qui, se ne percepiscono solo gli effetti), ma un individuo che, mentre guarda il Monte Bianco dicesse: esiste il Monte Bianco, non parlerebbe in modo molto sensato e farebbe sorgere in chi lo ascolta il sospetto che egli non vedesse il Monte Bianco o non fosse sicuro di vederlo. Noi non parliamo e non pensiamo abitualmente a base di giudizi di questo tipo: esiste la minestra nel mio piatto, esiste il bicchiere dinanzi a me, esiste il mio tavolo di studio — e se uno parlasse in questo modo sorgerebbe in noi il sospetto che costui soffrisse di qualche anomalia psichica, costui non meritando di a licenziazioni e risolvesse con quei giudizi di esistenza il dubbio di essere in quel momento, dinanzi alla scodella e al tavolo di studio, allucinato. Diciamo invece: la minestra è salata, il bicchiere è pieno, il tavolo è stretto, e così via. Che cosa vuol dire questo? Vuol dire che l'esistente reale è sperimentato da noi immediatamente e che dall'esistente percepito concretamente estraiamo quel concetto di esistenza che applichiamo poi, coi giudizi di esistenza, a quegli enti che non percepiamo, ma dei quali dobbiamo ammettere che esistano come cause di altri enti da noi sperimentati.

Non ci sembra dunque ben posto questo problema: come possiamo noi conoscere l'esistenza, dato che i nostri concetti esprimono solo delle essenze, dei possibili, e che d'altra parte, non possono essere i sensi quelli che ci fanno conoscere l'esistenza? E come può il giudizio affermare una esistenza che non è contemplata nel concetto? L'esistenza, o meglio l'esistente, è colto da noi in concreto: la nostra esistenza è vissuta, quella dell'altro è sperimentata sensibilmente, ma quando vogliamo chiarire a noi stessi, o a noi stessi, o a noi stessi, quella che viviamo in noi e quella che percepiamo come altro, dobbiamo esprimerlo con un concetto: il concetto di esistenza. Obiettare che non si può sentire l'esistenza non vale: certo non si sente l'esistenza in astratto, ma si sente l'esistente, e quando si sente un esistente, mentre il nostro occhio, poniamo, lo sente come rosso, il nostro intelletto lo apprende come ente, ossia come qualche cosa che è. Non è necessario pensare che noi possediamo già la nozione di ente per poterla attribuire alle cose, basta pensare che noi possediamo la facoltà di scoprire l'essere delle cose, come abbiamo la facoltà di scoprire la luminosità e i colori.

Non credo quindi che la frase di S. Tommaso recorde la quale i

concetto ci darebbe l'essenza e il giudizio l'essere.¹³ Vada interpretata nel senso che solo col giudizio, dopo la formazione dei concetti, noi cogliamo l'essere delle cose. Credo, invece, che debba essere interpretata così: noi percepiamo l'esistente; quando vogliamo chiarire che cosa esso sia dobbiamo esprimerlo con concetti astratti, e dobbiamo poi vedere se quei concetti che esprimiamo sulla realtà percepita, e che siamo noi stessi per coglierla sempre più da vicino, corrispondono veramente a ciò che percepiamo. L'atto con cui diciamo sì, le cose stanno così, oppure: no, non stanno così, è il giudizio.¹⁴ Questo per le verità di fatto. Se si tratta di verità necessarie il punto di partenza, anziché essere una realtà percepita *hic et nunc*, è una essenza astratta da analizzare ulteriormente. Qui l'essere a cui ci si deve conformare col giudizio è non l'esistenza attuale di una cosa, ma una essenza, una *natura absolute considerata*.

1. Verità necessarie

PASSAGGIO DALLE VERITÀ DI FATTO ALLE VERITÀ NECESSARIE

Ma come si passa dalle verità di fatto alle verità necessarie?

Diciamo già, parlando degli universali, che, con una intuizione costruttiva noi inguainiamo, nel caso di fatto da noi sperimentati, significati che prescindono dal loro modo di attuarsi, cogliamo delle essenze, le quali, appunto perché prescindono dall'attuazione individua,

[illegible][illegible]

possono essere universalizzate. Ora, tutto ciò che attribuiamo non ad un soggetto individuo *hoc et nunc* esistente, ma ad una essenza, le è attribuito necessariamente ed universalmente. Le proposizioni che hanno per soggetto una essenza sono dunque necessarie ed universali. Universali, perchè il soggetto è universale, e dovunque si situa quel soggetto si attuerà anche il predicato che gli compete. Se al triangolo in quanto triangolo, e non in quanto è questo qua, disegnato ora sulla carta, compete l'aver tre lati dovunque ci sia un triangolo, ivi ci sarà anche la proprietà dell'aver tre lati, ossia ogni triangolo avrà tre lati. Necessarie, perchè, se « predicato compete all'essenza del soggetto, non potrà esservi quel soggetto senza quel predicato. Si noti bene la natura di questa necessità che è necessità ipotetica e non assoluta: *puesto* il soggetto è *puesto* necessariamente anche il predicato, è, in altre parole, la necessità di un rapporto fra il soggetto e il predicato, non è necessità di esistere per il soggetto.

**L'ALTERNATIVA ASTHMATICA A BASE
DEI 4 NUTRIENTI E DEL UNIVERSAL TA**

Si dirà: ma donde nasce questa necessità?

Nasce dal fatto che io precindo da ciò che nel soggetto può essere o non essere, esser così o altrimenti. come l'universalità nasce dal medesimo fatto, che io precindo da quello per cui il soggetto è *questo qui* e non un altro. Ciò che compete al soggetto della proposizione considerata come individuo, come *animale*, in ciò che esso ha di ripetibile, compete ad esso solo, ciò che invece gli compete in quanto ha una certa essenza competerà anche a tutti gli altri individui nei quali si attua la medesima essenza, e non si potrà essere individuo di quella essenza che non abbia quel predicato. Così se io dico: "questo libro che è qui sul mio tavolo è grigio" enunciò una proposizione che vale per questo libro qui o basta, se invece, considerando questo libro come "oggetto colorato", dico: "ciò che è colorato è esteso", enunciò una proposizione che vale per tutti gli oggetti colorati, e necessariamente.

Se si pensa che nella necessità e nell'universalità delle proposizioni di ordine ideale (verità necessarie) è stato riconosciuto l'elemento a priori della conoscenza, e che l'a priori delle proposizioni, ossia l'a priori come necessità e universalità, deriva da ciò che di a priori vi è nella nozione del universalità come carattere del concetto

tale rapporto, mentre se uno mi dice: "le penne stilografiche della tal marca hanno questa e quest'altra qualità", non ho altro modo per controllare la verità di tale asserzione se non quello di vedere e sperimentare quelle penne. Ed è necessario che la verità necessarie siano, nel senso sopra spiegato, a priori, perchè una semplice ripetizione di fatti non potrà mai darci proposizioni necessarie ed universali. Il fatto che tutti i gatti che io finora ho visto abbiano la coda, non mi autorizza a dire che *tutti* i gatti (non solo quelli che abbiamo visto io, i miei amici e conoscenti, ma anche tutti i gatti che furono sono e saranno) abbiano la coda e *debbono* averla. Ognuno distingue fra la pura universalità di fatto (universalità impropria) di proposizioni del tipo "tutti i gatti hanno la coda" e "tutti i pesci vivono nell'acqua" e la universalità, per es., delle proposizioni geometriche.

DIFFERENZA FRA LA SCOLASTICA E L'ESPRESSIMO

Qui vediamo il diverso significato che l'affermazione "tutta la conoscenza umana deriva dall'esperienza", ha nella filosofia scolastica e nell'empirismo.

Per l'empirismo la proposizioni universali non sono altro che generalizzazioni di esperienze, non sono altro che estensioni a tutti i casi possibili di quello che io ho sperimentato in certi casi. Per l'empirista tutte le proposizioni universali sono della stessa tipo della proposizione "tutti i pesci vivono nell'acqua". Secondo Stuart Mill per es., si afferma che tutti i triangoli hanno gli angoli interni uguali a due retti perchè si è sempre visto che di fatto è così.

Per la scolastica le proposizioni universali derivano dall'esperienza perché dall'esperienza derivano tutte le nozioni. Ma prima di pronunciare una proposizione universale (veramente universale) dobbiamo avere una nozione universale e questa la otteniamo mediante una astrazione - che è una attività spontanea e originale del nostro spirito.

Naturalmente ci sono anche le proposizioni del tipo "tutti i gatti hanno la coda" o "tutti i pesci vivono nell'acqua", ma quelle non sono veramente e rigorosamente universali.

INDI SINTETICI A PRIOR EASTAN

[illegible]

Non è difficile che la verità di una proposizione non sia tale che si possa implicare con certezza perché secondo la) una proposizione lo è in un caso e controdiplomazia e laquologia, con la procedura in questa condizione, si può dire che la verità, se non con laquologia.

QUBA 17 INC PARTS ETC 161 316 147 0 0 0 0

La prima legge non consente nell'addurre esempi di proposizioni che violano la seconda. In altri termini, non è possibile addurre esempi di proposizioni sintetiche che violano la seconda legge, poiché si trova che le deduzioni in cui si violano le due leggi si contraddicono in principio, contraddizione esclusa dalla natura di ogni deduzione. In altri termini, non è possibile addurre esempi di proposizioni sintetiche che violano la seconda legge, poiché una proposizione sintetica può essere vera secondo il principio di contraddizione, ma solo a condizione che si presupponga la verità di una proposizione sintetica, dalla quale possa esser dedotta, una proposizione vera. Questa è la seconda legge.

Il primo degli altri osservatori, Hans Reichen, ha le sue radici in un lavoro di ricerca spedito da Berlino al primo di questi anni. Secondo il suo modo di pensare, la matematica è una scienza analitica, e non può ampliare la nostra conoscenza. Poiché evidentemente colui che ha letto i teoremi contenuti in un trattato di matematica, sa più di colui che conosce soltanto gli assiomi contenuti nella prima pagina. Cade dunque l'obiezione kantiana che le proposizioni analitiche sono tutte tautologiche e non aumentano le nostre conoscenze.²

kantiano, ossia tali che il negarsi non implichi contraddizione. Kant sceglie per l'aritmetica la proposizione $7 + 5 = 12$ e per la geometria la proposizione: «la somma dei due angoli di un triangolo è uguale a due angoli retti». Veramente la dimostrazione di Kant per la verità di questa proposizione $7 + 5 = 12$ sia una proposizione semplicemente analitica, risultante per principio di contraddizione dal concetto di «sette» e di «cinque». Ma se è come dice Kant, perché non si può negare che la somma di 7 e 5 sia uguale a 12? Perché non si può negare che la somma di due angoli di un triangolo, senza che per questo si contraddica, sia uguale al terzo o a un numero uguale per cui gli altri due angoli non sono retti? E perché non si può negare che la somma di due angoli di un triangolo, senza che per questo si contraddica, sia maggiore di una o uguale alla somma dei due angoli rimanenti? Il dubbio è che la terza proposizione non si troverà contenuta lì dov'è. Bisogna oltrepassare questa concezione, ricorrere all'ipotesi corrispondente ad uno dei due numeri, come, ad es., alle cinque dita della mano, o (come Segner nell'

(20) Si tenga presente che l'area tra il vertice superiore nel senso di prima figura

(¹²) Cristace della natura Bar : L'1 : rap h

(20) Cfr. *Phonogrammi*, *Stud. & Anal.* 1979, p. 11. E. 110 TO pag. 3

CAPITOLO SESTO

LE VERITÀ MEDIATAMENTE EVIDENTI

1. Le verità dimostrate deduttivamente

Ben poche sono le verità immediatamente evidenti. Di qua la necessità di inferire o dimostrare dalle proposizioni immediatamente evidenti altre enunciazioni che saranno perciò *mediatamente evidenti*, ossia saranno affermate perchè si vede che esse sono necessariamente connesse con verità evidenti.

Come si passa dall'immediatamente evidente a ciò che non è tale, dal noto all'ignoto? Ecco il problema della dimostrazione.

IL VALORE DEL SILLGISMO

La dimostrazione più perfetta è la dimostrazione deduttiva, *sillogistica*. È opportuno quindi esaminare brevemente le obiezioni che sono state mosse contro il valore del sillogismo.

Si disse in logica *minor* che il principio su cui si basa il procedimento sillogistico è il principio di convenienza e di discrepanza, il quale dice in sostanza: due cose uguali a una terza sono uguali fra loro, ora negare un tale principio sarebbe negare il principio di contraddizione, perchè se $A = C$, io posso sostituire A a C , dunque se $C = B$, sostituendo A a C , posso dire $A = B$. E perciò se dopo aver detto che $A = C$ e $B = C$, negassi poi che $A = B$, mi contraddirei.

Il processo sillogistico, che si fonda sul principio di convenienza e discrepanza, è dunque legittimo. E, di fatto, non si è mai dubitato

che il sillogismo fosse un procedimento corretto, ma gli si è rimproverato di essere infecando, di non servire a nulla. Questa obiezione è già stata fatta da Sesto Empirico e nella filosofia moderna è stato ripreso, fra gli altri, da J. Stuart Mill.

FONDAIMENTO EMPIRISTICO DELL'OBIEZIONE DI J. STUART MILL

Secondo J. Stuart Mill in ogni sillogismo c'è una petizione di principio. Infatti per aver diritto di pronunciare la maggiore (per es. "tutti gli uomini sono mortali"), si dovrebbe già conoscere la conclusione (che anche Socrate è mortale). E se non si conosce ancora la conclusione con qual diritto si può affermare la maggiore? Sicché — secondo l'obiezione del Mill — c'è questo dilemma: O io so già la conclusione, e il sillogismo è inutile, o io non la so ancora e allora il procedimento è illegittimo.

Rispondiamo che tale obiezione suppone il nominalismo, che abbiamo cercato di confutare parlando del problema degli universali. E infatti è stata sempre mossa da nominalisti (gli empiristi sono nominalisti). Secondo gli empiristi noi conosciamo solo (sensibilmente) l'individuo, non abbiamo nozioni universali. La parola universale "uomo" significa per l'empirista "tutti gli individui umani che ho sperimentato". La parola universale per l'empirista ha sempre una *supponitio personali*, mai una *supponitio absoluta*. La maggiore di un sillogismo per l'empirista-nominalista significa dunque solo questo: "tutti i soggetti di questo tipo che ho veduti finora hanno il tal carattere", per es. "tutti gli uomini che ho conosciuto finora sono mortali". Si capisce allora che da una tale maggiore io non abbia diritto di dedurre la conclusione, se la conclusione non fa già parte della maggiore stessa.

Ma la maggiore di un sillogismo dev essere un giudizio veramente universale. Deve attribuire il predicato ad una *essenza*, non a un certo numero di individui. Ora, quando attribuisco un predicato ad una essenza, non so ancora in quali e quanti individui si realizza questa essenza (questo me lo dirà via via l'esperienza), quindi non so ancora la conclusione. E tuttavia, quando l'esperienza mi mostra che in un dato individuo si realizza quell'essenza universale, debbo attribuire anche a questo individuo il predicato che spetta a quella

essenza

SILLOGISMO E INTUIZIONE DELL'UNIVERSALE

E qui possiamo fare una osservazione: il valore del sillogismo è tutto impernato: 1) sulla possibilità di vedere un predicato come appartenente all'essenza del soggetto (nella maggiore) e 2) sulla possibilità di vedere in un individuo una essenza universale (nella minore). Dunque, come il giudizio analitico, così il sillogismo è tutto impernato sulla *intuizione astrattiva* dell'universale.

Naturalmente la conclusione del sillogismo vale quanto valgono le premesse: quindi se le premesse sono evidenti, se la maggiore è una proposizione davvero universale e necessaria, anche la conclusione sarà evidente, se invece la maggiore è solo probabile, anche la conclusione sarà tale. Quindi se io dico, per es. "gli uomini coi capelli rossi hanno cattivo carattere, Tizio ha i capelli rossi, dunque Tizio ha cattivo carattere", la conclusione ha una probabilità molto discutibile, ma questo non per colpa del procedimento sillogistico, sibbene per colpa della maggiore.

Ora, molte fra le critiche che sono state mosse al sillogismo erano in realtà critiche a certi sillogismi che avevano delle premesse infondate.

LA DIMOSTRAZIONE DEMOSTRATIVA

Abbiamo detto: tanto vale la conclusione di un sillogismo quanto valgono le sue premesse. Se le premesse sono vere e la loro verità è evidente, anche la conclusione sarà vera e, mediatamente, evidente, sarà cioè una conclusione dimostrata e la conoscenza che si ha di essa potrà dirsi scienza.

Nell'argomentazione dimostrativa le premesse debbono essere tutte e due vere ed evidenti. Ma abbiamo distinto verità di fatto e verità necessarie. Ora le due premesse non possono essere entrambe verità di fatto, perchè, se così fosse, sarebbero tutte e due particolari e *nil sequitur geminis ex particularibus unquam*, due premesse particolari non danno nessuna conclusione. Possono essere dunque o tutte e due verità necessarie o una necessaria e una di fatto. Perciò

(*) Gli scolastici chiamavano *scientia* solo la conoscenza delle conclusioni dimostrate: *merito christianayano intellectus a intelligentis la conoscenza delle verità necessarie immediatamente e identici*: quindi non parlano di *intellectus principiorum* (probabilmente perchè le premesse necessarie immediatamente evidenti) e di *scientia empiricorum*.

nell'argomentazione dimostrava una almeno delle premesse deve essere universale e necessaria.

Tale premessa può essere a sua volta la conclusione di una dimostrazione deduttiva, ma in questo caso essa dipende da altre premesse che debbono essere, in ultima analisi, immediatamente evidenti. La perfetta dimostrazione deduttiva deve dunque avere come premesse verità necessarie immediatamente evidenti, e tali proposizioni sono dette da Aristotele e dagli scolastici *assiomi*.

Se le deduzioni partono da principi immediatamente evidenti, la scienza così ottenuta appartiene al tipo delle così dette scienze deduttive come la matematica e la logica, che noi più volentieri chiameremo analitico-deduttive. È la ragione di tale preferenza sta in questo che anche le scienze così dette induttive o sperimentali adoperano la deduzione, quando prevedono da una legge generale un certo fenomeno: la differenza tra scienze così dette deduttive e scienze induttive sta nella natura dei principi che fanno da premesse della deduzione: i principi delle scienze deduttive sono proposizioni analitiche, assiomi, quindi a priori, nel senso che abbiamo precisato sopra, i principi delle scienze sperimentali o induttive sono invece ottenuti per induzione.

Sono scienze analitico-deduttive le matematiche, la logica e la filosofia,¹⁾ scienze induttive tutte le altre.

DIMOSTRAZIONE A PRIORI E A POSTERIORI

Nell'ambito della dimostrazione deduttiva distinguiamo la dimostrazione *a priori* da quella *a posteriori*.

Dimostrazione a priori è quella in cui il medio (del sillogismo) è *ontologicamente* anteriore al predicato della conclusione, dimostrazione a posteriori è quella in cui il medio è ontologicamente posteriore al predicato della conclusione. Dico *ontologicamente*, perché logicamente il medio è sempre anteriore alla conclusione, ossia è sempre conosciuto prima della conclusione, altrimenti non farebbe più da medio. Ma quando ciò che è conosciuto prima da noi è anche in realtà anteriore ossia è anche causa ragion d'essere, del predicato della

(1) Che matematica e logica siano scienze analitico-deduttive è comunemente ammesso: che anche la filosofia sia tale è annunciato dall'ordine stesso di questo libro, che comunque si riprenda alla fine il concetto di scienza rigorosa.

conclusione, allora si dice che la dimostrazione è a priori. Ad es. la dimostrazione che l'anima umana è immortale perché è spirituale, è a priori, perché la spiritualità è ragion d'essere dell'immortalità. Spesso invece è conosciuto prima da noi ciò che nell'ordine reale è posteriore, è effetto, e allora la dimostrazione è a posteriori. Così è quando, per es., si dimostra l'esistenza di Dio dall'esistenza del mondo che è effetto di Dio.

2. L'induzione

Si disse già, nell'introduzione, perché solo poche scienze possono essere deduttive perché poche sono le essenze che l'intelletto umano può intuire astrattivamente. L'intelletto umano non intuisce le essenze specifiche, intuisce gli aspetti più universali della realtà, coglie le essenze delle cose nei loro aspetti più universali di essere, unità, molteplicità, divenire, altérité, ecc., e su queste, con successive analisi astrazioni formali e deduzioni, costruisce la filosofia (coglie altresì quegli aspetti della realtà sui quali sono costruite le matematiche,²⁾ come è provato dal fatto che fin dall'epoca greca, nel mondo occidentale, il pensiero umano ha elaborato almeno certe parti delle scienze matematiche che sono poi state perfezionate, ampliate, ma non contraddette dal pensiero successivo. Ma l'intelletto umano non intuisce le essenze delle realtà naturali nei loro aspetti qualitativi più determinati, non intuisce che cosa sia un corpo grave, che cosa sia l'acqua, che cosa sia l'acido solfonico o che so io, quindi non può analiticamente scoprire nell'essenza del corpo grave la legge di Newton o nell'essenza dell'acqua la necessità di bollire ad una certa temperatura o nell'essenza dell'acido solfonico quella di dar luogo alle tali o tal'altra reazione chimica. La prova di ciò sta nel fatto che l'uomo non è riuscito a costruire una scienza della natura se non quando ha cercato le leggi naturali con procedimenti induttivi.

(2) Siamo cioè gli aspetti quantitativi, o l'aspetto di unità-moltiplicità. Cfr l'introduzione, pag. 36.

È necessaria perchè se i principii agenti operassero a caso, se un filo producesse ora fichi e ora pere, se il fuoco ora bruciasse ed ora gelasse, non sarebbe più possibile connettere un determinato modo di agire con una determinata natura.

Per tornare all'esempio che si faceva in *logica minor*,¹ se il germe di un organismo ora riproducesse l'organismo o ora lo aumentasse, non sarebbe più possibile connettere la produzione di nuovi organismi con la presenza di germi.

Il principio del determinismo mi dice insomma in natura ci sono connessioni necessarie, ci sono leggi, ma non mi dice quali siano queste leggi, quindi non è sufficiente, perchè nell'induzione non mi basta sapere che un dato modo di agire dipende da una determinata causa, ma debbo determinare qual'è la causa e per questo non posso basarmi su principi, ma solo su connessioni di fatto.

Per tornare all'esempio di Aristotele: il determinismo mi dice che la longevità ha una causa, ma questa causa non è l'assenza di bile, come credeva Aristotele. Così l'assenza di bile ha certo un effetto, ma non quello di far vivere a lungo.

Del resto se un principio a priori (come è quello del determinismo, che è riducibile al principio di identità) bastasse a giustificare le conclusioni indotte, l'induzione sarebbe ridotta a deduzione. E la riduzione del processo induttivo a quello deduttivo implica l'affermazione che l'uomo possa dedurre da principi a priori il sistema della natura che è la vecchia, e sempre smentita, pretesa idealistica.

Dunque il fondamento dell'induzione è duplice: è il principio del determinismo e l'esperienza. Si cercano le leggi della natura nella luna delle connessioni di fatto. Siamo assolutamente sicuri di trovarle? Il criterio di certezza qui è la verifica. Se quella che si suppone sia una legge naturale è verificata dalle nuove esperienze, saremo sempre più confermati nella fiducia di aver trovato

3. L'evidenza morale

Molte promesse dalle quali partiamo nei nostri ragionamenti non sono né proposizioni analitiche, né conclusioni di una induzione nel rigoroso significato precisato sopra: sono tutte le affermazioni generali riguardanti la vita, le consuetudini, i costumi umani. Siamo certi, ad esempio, che il cibo che stiamo per prendere non è avvelenato, che un bambino affidato alla mamma riceverà tutte le cure possibili e non avrà maltrattato, ecc. Non siamo sicuri, dico, anche senza aver constatato che il cibo non è avvelenato, che la tal mamma cura affettuosamente il suo bambino, quando anche quando tali verità non sono per noi fatti immediatamente evidenti: ne siamo sicuri quindi in base ad un ragionamento (sia pur implicito e non attualmente formulato). Ora, su quale premessa generale si fonda tale ragionamento? Sulla premessa che normalmente un uomo non avvelena un altro, che una mamma non maltratta suo figlio se non sono o impazziti o radicalmente perversi o in preda a una violentissima passione — casi che suppongo di poter escludere per chi di solito ci prepara il cibo e per la tal mamma di mia conoscenza.

Tal premessa che riguarda i costumi umani, il modo normale di comportarsi degli uomini, non possono esser doposciute se non per induzione, ¹² ma è una induzione, questa, che non può fondarsi sul determinismo, poiché l'uomo non è necessariamente determinato ad agire in un modo o in un altro, ¹ quindi potrebbe, anche senza esser pazzo, operare in modo opposto a quello normale.

Altri autori chiamano certe di queste la certezza che abbiamo delle proposizioni analitiche, siano esse immediatamente evidenti, siano dimostrate deduttivamente. Certe altre fanno quella che abbiamo delle cose per via di ordine, le altre ancora e riguardano il numero, altre ancora e metete quella che abbiamo della certezza dell'uomini.

Non abbiamo visto il termine corretto, perché può essere preso in

(14) Se non basta: i costumi umani non le leggi morali. Della legge morale si può avere una evidenza analitica, ma la legge morale ha due come l'unione dei compari-
tati, non come il compari-
tato di fatto. Per sapere come si comporta di fatto si può
osservare solo la sua condotta.

[illegible]

significati diversi. La certezza infatti è definita da S. Tommaso *firmitas adhaerentis veris et cognitio vera in unum cognitibile* — quindi come un atto o c. dell'u. e. cui non tiene de assensu — come un atto proprio — *op. q. 2. q. 2. certitudo apprehensio in unum in se cognoscibile* — e in tal. distingue dall'evidenza, che è invece un carattere della proposizione, de rapporto oggettivo a *Substantia*. Da qui, a dispetto del fatto che, per un certo numero di persone, la differenza è solo di grado, si può dire che la certezza esprime anche una certezza erranea, poiché di tal. s. da talora per lo meno fermo anche a proposizioni false.

D'altra parte spesso il termine certezza è preso come sinonimo di evidenza o di verità: si parla di certezze, si dice "le nostre certezze" per significare "le verità di cui non possiamo dubitare" e in questo senso sarebbe una contraddizione di adetti parlare di certezza erronea.

4. L'evidenza storica

All'evidenza delle proposizioni riguardanti i costumi degli uomini si connette l'evidenza dei fatti storici, ossia dei fatti che non si sono constatati, ma che sono attestati da altri, come l'esistenza di Giulio Cesare, della guerra di successione spagnola o delle guerre di indipendenza. Ma, oltre i fatti storici in senso preciso, oltre i fatti storici "in grande" — per dir così —, di moltissimi altri fatti dobbiamo ammettere l'esistenza perché ci è testimoniata da altri, e quasi noi se dovessimo constatare tutto ciò di cui nella vita quotidiana affermiamo l'esistenza.

Ora, anche un fatto attestato da altri può essere, mediamente, evidente, quando la testimonianza abbia un valore indubitabile. Tale valore deve essere controllato caso per caso, si può tuttavia dare qualche norma generalissima.¹⁷ Un fatto storico può essere evidente quando

1. sia un fatto possibile e facilmente constatabile

2. i testimoni abbiano a) conoscenza del fatto e b) siano veraci. La conoscenza del fatto da parte dei testimoni ci è assicurata quando essi siano in condizioni tali di luogo e di tempo da poter avere esperienza del fatto o almeno da poter essere informati da chi ne ebbe esperienza. Circa la verità va tenuto presente che *nemo gratis men-*

dat, quindi la verità del teste va presupposta quando positivamente non risulti un motivo che può aver indotto il teste a mentire. Si può esser certi della verità del teste quando questi riferisce cose che non gli tornano a conto o non gli sono utili.

Garanzia insieme della scienza e della verità dei testimoni è poi l'accordo fra parecchi di loro, specie quando sono di tendenze diverse e si trovano in diverse condizioni.

5. L'evidenza estrinseca e la fede

I diversi tipi di evidenza che abbiamo esaminato fino ad ora hanno un carattere comune: quello di farci vedere, immediatamente o mediamente, il nesso fra soggetto e predicato della proposizione, di essere *evidente intrinseca*. Ci sono casi, invece, nei quali si afferma una proposizione non perché si veda, neppure indirettamente, un nesso fra i termini della proposizione, ma solo perché si vede che ci sono buoni motivi per assentire ad una proposizione che viene proposta.

Questo vedere che c'è un motivo per dare l'assenso è detto *evidenza estrinseca* o di *credibilità*. La conoscenza basata sull'evidenza estrinseca si chiama *fede*.¹⁸ L'evidenza estrinseca è data dall'autorità di un altro che mi asserisce l'esistenza di quel nesso oggettivo (fra soggetto e predicato) che io non vedo. Se questo altro è un uomo, si ha una fede umana, come è quella che un discepolo può avere nel maestro se l'altro è Dio o qualcuno che parlò in nome di Dio, si ha la fede religiosa, la fede divina.

Differenza fra fede e certezza storica

Anche nella fede l'assenso è dato in base ad una testimonianza, come nell'evidenza storica, ma il motivo per accettare la testimonianza è diverso. Quando si tratta di storia si accetta la testimonianza

¹⁷ "1. non propter causam (evidentiam intrinsecam) intellectus ab ipso obiecto movetur ad assentiendum, et non potest nisi assentiri". In secundo casu, ex depra. extrinseca, non movetur ab obiecto, quia illud non cognoscit, et tunc assentiendum quod necessarium sed per quendam circumstantiam, ut inquit S. Thomas, voluntarie declinat ad assentiendum". V. Bazzanti, *Lezioni di filosofia*, a cura di A. Minerva, t. I, pag. 35. Si veda il passo di S. Tommaso citato più avanti.

(1) In III Sent., Dist. XXV, q. 2, art. 4, citato da Suarez, *Logicae questio* 2, pag. 70.

(2) Summa theol., 2^a II^a q. 18, art. 4.

(3) Lo sviluppo più ampio è di competenza della metodologia storica.

perchè si può controllare il valore della testimonianza stessa. La testimonianza storica è un po' come uno strumento nel quale leggiamo ciò che non potremmo conoscere direttamente, come uno strumento da misura: si accetta quel che dice il termometro non già per amor del termometro, ma perchè si sa che, sotto certe condizioni, il mercurio non può comportarsi altro che così. Analogamente si dà l'assenso a ciò che dice il testimone storico non per fiducia in quella tal persona che scrive, ma perchè, dati i costumi umani, si sa che un quadro di certe cose non potrebbe essere se non così che veramente è.

6. La probabilitat

APPENDICE

L'ERRORE

L'errore è l'assenza data ad una proposizione falsa. L'esistenza, incontestabile, dell'errore presenta un problema non facile, perchè se conoscere è un apprendere ciò che è, siamo davanti a questo dilemma: o c'è davanti al mio spirito qualche cosa ed io la vedo ed affermo che è così, o non c'è qualche cosa ed allora non può esserci conoscenza affatto, e quindi non ci sarà neppure errore. Come è possibile dunque che ci sia conoscenza e che questa conoscenza non risponda a ciò che è?

Evidentemente non possiamo cavarcela dicendo che nella conoscenza erronea vediamo le cose diverse da quel che sono, perchè vedere una cosa diversa da quel che è, vederla verde quando è rossa, significa vedere quel che non c'è, vedere un verde che non c'è, ora vedere quel che non è, è contraddittorio, perchè il vedere è sempre un vedere qualche cosa.

Premettiamo che l'errore non può esserci, né di fatto c'è, nelle proposizioni immediatamente evidenti. Che non possa esserci si capisce, data la natura della conoscenza che è originariamente un vedere. Ma siccome talora sembra che di fatto si dia errore anche a proposito di proposizioni immediatamente evidenti, pare sia compromessa la nostra concezione della conoscenza. Sembra infatti che anche su principi più evidenti, come quello di contraddizione, anche su fatti sensibili, gli uomini non siano d'accordo: ora quando due uomini pronunciano opposte affermazioni su un determinato argomento, uno dei due sbaglia.

Ma si è detto *sembra* che non ci sia accordo sulle proposizioni immediatamente evidenti, poiché, se si fa uno studio un po' più profondo, ci si accorge che le pretese divergenze su tali verità non ci sono. Per quel che riguarda la verità di fatto si disse già che i così detti errori dei sensi non sono dei sensi e della conoscenza immediata, ma sono soltanto nella conclusione di un ragionamento per analogia.

Per quel che riguarda i principi primi, lo studio che ne faremo nell'ontologia ci farà vedere che in realtà nessuna ha mai negato il principio di contraddizione e che quel che si dice di negare quando si parla del principio di causalità è spesso tutt'altra cosa da un principio primo. Quando due uomini non sono d'accordo su un principio immediatamente evidente, ciò avviene generalmente perché ognuno prende i termini della proposizione in un significato diverso, e allora, pur contraddicendosi apparentemente, possono entrambi affermare la verità.

L'errore può esserci nelle conclusioni di ragionamenti, specie se si tratti di ragionamenti complessi, perché in questi casi ci sono molti rapporti da vedere, e può darsi che un anello della catena sfugga.

Insomma il problema resta, anche in questo caso, perché se non si vede uno dei passaggi dell'argomentazione non si è determinati a dar l'assenso e quindi si dovrà dire "non vedo", ma non si potrà sbagliare.

Ma accade che talvolta non si vede il nesso e pure si *ragiona* ugualmente dire qualche cosa, e da allora un assenso alla cieca e allora si può sbagliare. L'errore è dunque *teoretico* è un atto di volontà, non di intelligenza.

Naturalmente non bisogna trarre conseguenze semplicistiche e puerili da questa affermazione, non bisogna dire, ad es., «il tale sbaglia, dunque è una petazzaccia», poiché ciò che muove a dar l'assenso, quando non c'è evidenza, né intrinseca né estrinseca, può essere sì una passione, il desiderio di giustificare il proprio operato (*qui veritatem Dei in intuitu detinet*, dice S. Paolo, Rom., I, 18) — ma può essere anche una certa precipitazione, la fretta di arrivare ad una conclusione, forse anche con un buon fine. Si parli, ad es.,

di i così detti errori dei sensi e si disse che in tali casi noi facciamo l'affermazione senza aver ben considerato, il che vuol dire la volontà (e più spesso l'impulso) prende il sopravvento sull'intelletto, e ciò, come si disse, per motivi pratici, vitali potremmo dire, ossia perché la nostra attività pratica, i nostri movimenti sarebbero stranamente impacciati, perché la nostra vita stessa sarebbe talora minacciata, se non ci pronunciasimo rapidamente senza aver visto bene. Perciò quell'elemento extrateoretico che interviene a determinare l'errore può anche essere giustificato in certi casi.

Resta però sempre vero che l'errore non è un fatto teoretico e quindi anche le precauzioni contro l'errore saranno di carattere ateo-retico. Esse possono riassumersi tutte in una *purificazione morale*, purché si prenda questo termine in un significato molto ampio e profondo, e cioè lo si intenda come un liberarsi da ogni interesse che non sia quello per la verità, come un distacco da ogni preferenza personale, da ogni desiderio di affermare se stessi, la propria tesi, piuttosto che la verità. E, come nella vita morale spesso gli uomini meno nobili sono i più soddisfatti della loro moralità e i più nobili sono anche i più vigili nello scoprire i propri difetti, così nella vita teoretica chi si proclama più spregiudicato è talora il più carico di pregiudizi: c'è un "dogmatismo" della critica che è il più ferace dei dogmatismi, perché decretata a priori e a modo affatto acritico l'impossibilità di arrivare a un sistema, a una verità assoluta. Si capisce invece che coloro i quali hanno cercato più appassionatamente la verità, si sono meglio resi conto della difficoltà di eliminare tutti i motivi extrateoretici che possono influire nelle nostre conclusioni e, come Platone, come S. Agostino, abbiano molto insistito sulla necessità di purificare l'occhio dello spirito dalle travi e dai fucili che spesso lo oscurano.

(1) Cf. le belle osservazioni del Varesco *L'errore*, in « Archivio di Filosofia » 1932 fasc. I.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Una bibliografia sulla logica e la teoria della conoscenza in generale sarebbe sterminata. Per alcune indicazioni fondamentali rimandiamo alle voci GNOSEOLOGIA e LOGICA dell'*Enciclopedia filosofica*.

Per le teorie neoscolastiche sulla conoscenza è prezioso il libro di G. VAN RIET, *L'epistémologie thomiste*, Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, 1946. (Dello stesso Autore si vedano *Problèmes d'epistémologie*, Louvain, Publications Universitaires, 1960).

Fra i trattati più recenti mi limito a ricordare:

F. MORANDINI, *Critica*, 4^a ed., Roma, Università Gregoriana, 1959.

• F. VAN STEENBERGHEN, *Epistémologie*, 2^a ed., Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, 1947.

VANNI ROVIGI, *Gnoseologia*, coll. «Ciclo di cultura», Morandini, Roma, 1971.

INDICE

INTRODUZIONE

1. *Che cosa è la Filosofia* pag. 9

La filosofia come problema del tutto, p. 9 - La filosofia come problema della vita, p. 9 - Unità dei due problemi, p. 10 - Problema della vita e pragmatismo, p. 12 - Filosofia e metafisica, p. 12 - Vari tipi di metafisiche, p. 13 - Tentativi di rinunciare alla metafisica e loro impossibilità, p. 15.

2. *Filosofia e Religione* » 16

Identità del problema, diversità nel modo di risolverlo, p. 16 - Necessità della Rivelazione per le verità soprarazionali, p. 18 - Necessità morale della Rivelazione anche per certe verità filosofiche, p. 20.

3. *Filosofia e Scienza* » 21

Alcuni tentativi di distinzione tra filosofia e scienza, p. 22 - Formulazione più esatta della distinzione, p. 27 - Distinzione del metodo, p. 29 - Teoria dei Limiti sulla distinzione di filosofia e scienza, p. 31 - Carattere matematico della scienza moderna, p. 34 - Le scienze deduttive, p. 35.

LOGICA: QUESTIONI PRELIMINARI

1. *Concetto di Logica* » 41

La logica è la scienza del pensato, p. 41 - E' scienza del pensato in quanto pensato, p. 42 - La logica è scienza o arte?, p. 43.

2. *Logica « Minor » e logica « Major »* » 45

Distinzione antica, p. 45 - Altre distinzioni, p. 45 - Logica minor e logica simbolica, p. 46 - Logica antica e moderna, p. 47 - Perché si esporti anche la logica minor, p. 48.

LOGICA MINOR

Cap. I: IL CONCETTO	pag. 51
1. Il concetto in generale	51
Le tre forme fondamentali di conoscenza, p. 51 - Termine e segno, p. 52 - Concetto ed enunciazione, p. 54 - Estensione e comprensione di un concetto, p. 55 - Distinzioni riguardanti l'estensione, p. 54 - Distinzioni riguardanti la comprensione, p. 55 - Distinzioni riguardanti la perfezione del concetto, p. 57.	
2. Il concetto come termine della proposizione	58
Il predicato, Univoco, equivoco, analogo, p. 59 - Categorie o predicamenti, p. 60 - Categorie o predicabili, p. 62 - Proprietà del soggetto. La « suppositio », p. 64 - Rapporti fra i termini, p. 66.	
3. Definizione e Divisione	66
Definizione, p. 67 - Requisiti per una buona definizione, p. 68 - Divisione, p. 69.	
Cap. II: L'ENUNCIAZIONE O PROPOSIZIONE	71
Enunciazione e frase, p. 71.	
1. L'enunciazione in sé	72
La predicazione, p. 72 - Forma e materia dell'enunciazione, p. 73 - Quantità della enunciazione o proposizione, p. 73 - Distinzioni riguardanti la forma, p. 74 - Enunciazioni semplici e composte, p. 76.	
2. Rapporti fra le proposizioni	77
L'ipotesi, p. 77 - Equipollenza, p. 79 - Contraddizione delle proposizioni, p. 79.	
Cap. III: L'ARGOMENTAZIONE	81
1. L'argomentazione in generale	81
Materia e forma dell'argomentazione, p. 82 - Regole della argomentazione in generale, p. 82.	
2. Il sillogismo	83
Principio fondamentale del sillogismo, p. 84 - Leggi del sillogismo, p. 85 - Figure del sillogismo, p. 88 - Modi del sillogismo, p. 89 - Vari tipi di sillogismi, p. 90 - Altre forme di argomentazione deduttiva, p. 91.	
3. L'induzione	93
Metodi induttivi, p. 93.	

LOGICA MAIOR O TEORIA DELLA CONOSCENZA

Cap. I: ELIMINAZIONE DI PREGIUDIZI	pag. 97
Il metodo critico, p. 97 - L'evidenza, p. 102 - La scetticismo, p. 104 - Il problema del valore della facoltà conoscitiva, p. 105.	
Cap. II: FENOMENOLOGIA DELLA CONOSCENZA	109
Come conosciamo la conoscenza, p. 109 - Che cosa è la conoscenza, p. 113 - Distinzione fra atto e oggetto di conoscenza, p. 115 - False posizioni del problema della conoscenza, p. 116 - Conoscenza e rappresentazione, p. 117 - Origine delle teorie sopra critiche, p. 118 - Galileo, p. 119 - Cartesio, p. 122 - Locke, Berkeley, p. 123.	
Cap. III: TEORIA DELLA CONOSCENZA E CRITICA DELLA CONOSCENZA	127
La critica immanente ad ogni scienza, p. 127 - Non si dimostra la verità della conoscenza « in generale », p. 128 - Il problema del realismo, p. 130 - Identità di gnoseologia e logica, p. 132.	
Cap. IV: GLI UNIVERSALI	133
Il problema degli universali, p. 134.	
1. Esistenza di concetti universali	135
Teoria empiristica e sua confutazione, p. 136 - Universale e « comune », p. 138 - Metodi dell'empirismo nominalistico: 1. La confusione fra l'origine e il contenuto oggettivo di una nozione, p. 139 - 2. La mancanza del concetto di ente Meale. Errore comune anche al realismo esagerato, p. 140.	
2. Valore oggettivo dei concetti universali	141
Esistono concetti universali con valore oggettivo, p. 141 - Universale diretto e riflesso, p. 142 - Esposizione di questa dottrina nel « le ente in essenza », p. 143 - L'astrazione, p. 144 - Astrazione e a priori, p. 145 - Spontaneità della astrazione universalizzatrice, p. 146 - L'astrazione e la composizione di materia e forma, p. 147 - Tutti i nostri concetti sono universali, p. 148 - La conoscenza del singolare, p. 151 - Miseria e grandezza dell'intelletto, p. 152 - Dal più universale al meno universale, p. 154 - Dove l'intelletto scopre l'essete, p. 155 - Riferibilità del concetto all'immagine, p. 156.	

Cap. V: LE VERITÀ IMMEDIATAMENTE EVIDENTI . . . pag 159

1. *La verità* » 159

Conosciamo delle verità, p. 159 - Verità di fatto e verità necessarie, p. 160 - Che cosa è la verità, p. 160 - Verità logica e verità ontologica, p. 161 - La verità logica è espressa solo dall'enunciazione, p. 162 - La conoscenza della verità si ha solo nella riflessione?, p. 162.

2. *Verità di fatto* » 164

La verità di fatto sono enunciazioni sintetiche a posteriori, p. 164 - Priorità delle verità di fatto, p. 165 - Verità di fatto e percezione dell'esistenza, p. 166 - Il giudizio di esistenza, p. 168.

3. *Verità necessarie* » 170

Passaggio dalle verità di fatto alle verità necessarie pagina 170 - L'a priori intuitivo a base della necessità e dell'universalità, p. 171 - Le verità necessarie sono proposizioni analitiche, p. 172 - Le verità necessarie sono a priori, 173 - Differenza fra la scolastica e l'empirismo, p. 174 - I giudizi sintetici a priori kantiani, p. 175.

Cap. VI: LE VERITÀ MEDIATAMENTE EVIDENTI . . . » 179

1. *Le verità dimostrate deduttivamente* » 179

Il valore del sillogismo, p. 179 - Fondamento empiristico della obiezione di J. Stuart Mill, p. 180 - Sillogismo e intuizione dell'universale, p. 181 - La dimostrazione deduttiva, p. 181 - Dimostrazione a priori e a posteriori, p. 182.

2. *L'induzione* » 183

Induzione in senso generico e induzione come processo argomentativo, p. 184 - Definizione aristotelica dell'induzione, p. 185 - Differenza fra induzione e sillogismo, pagina 186 - Il fondamento dell'induzione, p. 187.

3. *L'evidenza morale* » 189

4. *L'evidenza storica* » 190

5. *L'evidenza estrinseca e la fede* » 191

Differenza fra fede e evidenza storica, p. 191.

6. *La probabilità* » 193

Teorie moderne sulla probabilità, p. 194.

Appendice: L'ERRORE » 197

Nota bibliografica » 201